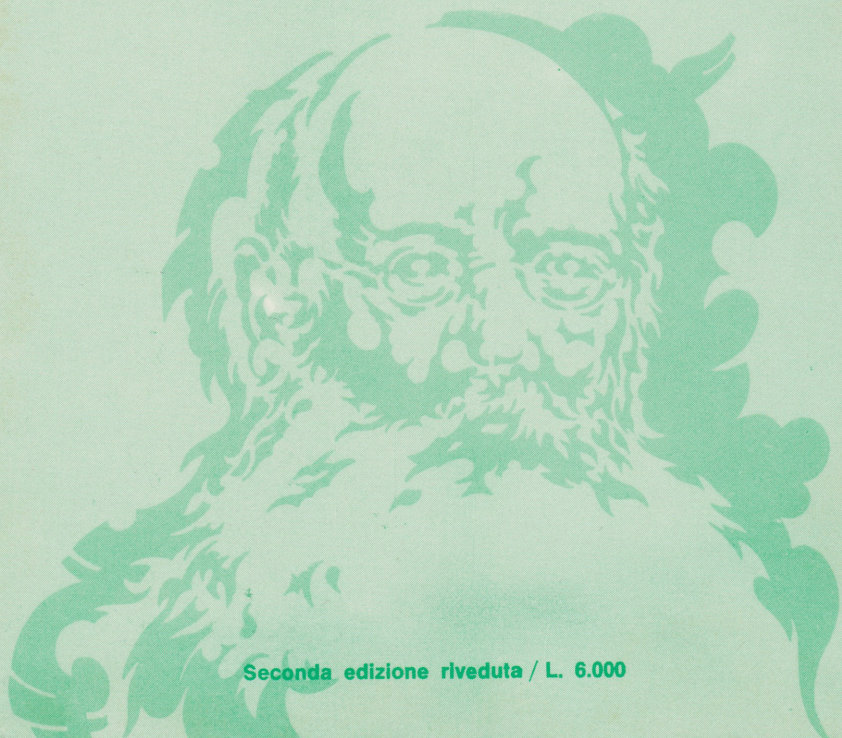
volontà
rivista
anarchica
trimestrale
1982 / n.1
lire 3000
A
SOCIOBIOLOGIA E NATURA UMANA

KROPOTKIN

CAMPI, FABBRICHE, OFFICINE

il classico del pensiero anarchico
sull'integrazione tra città e campagna
lavoro manuale e intellettuale
a cura di Colin Ward

EDIZIONI ANTISTATO

Seconda edizione riveduta / L. 6.000

Editrice A coop. a r.l.
Sezione Volontà
Autorizzazione Tribunale di Napoli
29441 del 30/12/48
Una copia: L. 2.500
Abbonamento annuo: L. 10.000
Abbonamento sostenitore: L. 20.000
(Estero/aerea: L. 15.000)
Redattore responsabile: Pio Turroni
Redazione e Amministrazione:
« Volontà », viale Monza, 255
20126 Milano - tel. 02/2574073
Corrispondenza:
« Volontà », C.P. 10667 - 20100 Milano
Versamenti: c.c.p. 17783200,
intestato a Edizioni Volontà,
C.P. 10667 - 20100 Milano
Stampa: Officina Grafica Sabaini,
Via Casoretto, 35 - Milano
Distribuita nelle edicole delle
stazioni ferroviarie e nelle
edicole di Milano e Roma
dalla SO.DI.P. « A. Patuzzi »
Via Zuretti, 25 - 20125 Milano

volontá

rivista
anarchica
trimestrale

in collaborazione
con il
centro studi
libertari
g. pinelli

anno XXXVI n. 1
gennaio/marzo 1981

4	Luciano Lanza	**La rivoluzione e la sua immagine**
18	Cornelius Castoriadis	**U.R.S.S.: la società militare**
43	Umberto Melotti	**Sociobiologia e scienze sociali: un confronto necessario**
70	Murray Bookchin	**Sociobiologia o ecologia sociale?**
78	Roberto Ambrosoli	**Letture/Aggressività e istinto**
91	Noam Chomsky	**Dibattito/Il tempo dei campi di concentramento**
102		**Bilancio 1981**

Collettivo redazionale: Roberto Ambrosoli, Nico Berti, Amedeo Bertolo, Fausta Bizzozzero, Francesco Codello, Rossella Di Leo, Tiziana Ferrero, Luciano Lanza.
Grafica: Gruppo artigiano ricerche visive.
In copertina: Tarzan, in un disegno di Burne Hogarth.

● ● ● ●

Il primo numero di Volontà dell'82 si presenta, come preannunciato, con qualche novità grafica e redazionale. Redazionalmente, apriamo due rubriche, « letture » e « dibattito ». La prima è un po' una rubrica di recensioni, ma non esattamente, in quanto non vuole essere fatta di segnalazioni più o meno casuali di novità librarie, ma vuole essere una discussione coordinata di vari testi su un tema specifico. In particolare si cercherà di presentare testi inediti in Italia, non per gusto dell'esotico o della novità ad ogni costo (chè, anzi, si daranno anche letture di libri « vecchi » secondo i canoni attuali, pazzescamente corti, di obsolescenza libraria), ma per facilitare un approccio più ampio ai problemi anche per chi non legge correntemente altre lingue oltre l'italiano o per chi comunque non ha facile accesso alla produzione editoriale d'altre aree linguistiche. L'argomento di questa volta, istinto e aggressività, si collega palesemente con la sezione monografica del numero — sociobiologia e natura umana *—, trattando uno dei cavalli di battaglia della sociobiologia (l'aggressività, appunto), che è anche uno dei problemi nodali delle scienze umane e sociali, la cui soluzione in chiave istintuale è sempre stato uno dei cardini della sociologia politica autoritaria di matrice hobbesiana.*

A proposito di sociobiologia, vogliamo sottolineare che la scelta del tema monografico, come del resto risulta dalla seconda parte del titolo, non è tanto dettata dalla risonanza che i mass media e l'editoria hanno dato e danno (negli Stati Uniti da diversi anni, in Italia da un paio d'anni) a questa versione genetica d'una vecchia idea sociale, quanto dalla volontà di aprire (anzi di riaprire: si veda solo l'approccio di Kropotkin e la critica di Berneri) la riflessione libertaria su natura e cultura, sulla natura umana, *per l'appunto. Una riflessione che comporta conseguenze importanti sul piano teorico e sul piano pratico: a proposito, ad esempio, dei mezzi e della possibilità stessa di quella grande trasformazione che chiamiamo rivoluzione. Dopo l'esposizione « quasi-neutrale » di Melotti e la forte requisitoria di Bookchin, su questo numero, seguiranno, sul prossimo, la seconda parte*

dello scritto di Bookchin ed un saggio di Pat Murtagh, il quale ritiene che vi sia la possibilità d'un uso anarchico dell'approccio sociobiologico.

La rubrica « dibattito » si propone di organizzare brevi interventi sugli articoli più « scottanti », non per polemizzare con essi, ma per approfondirne la tematica, in sintonia o in contraddizione con l'impostazione e/o con le conclusioni dell'autore. Questa prima « puntata » della rubbrica, a dire il vero, non risponde appieno a questo scopo. Infatti, anzichè un dibattito a più voci, come era previsto e come andava delineandosi grazie a diverse lettere che stavano arrivando — un po' spontanee ed un po' sollecitate — s'è ridotto ad un solo lungo intervento, quello di Chomsky, che occupa tutto lo spazio disponibile, uno spazio che non potevamo ampliare, sia per l'equilibrio complessivo della rivista sia — soprattutto — perchè la pesante situazione finanziaria ci impedisce di superare il centinaio di pagine. D'altro canto era impensabile apportare tagli considerevoli allo scritto di Chomsky, sia per il suo intrinseco interesse sia perchè Chomsky, chiamato pesantemente in causa da Alemany, ha tutto il diritto di esprimere esaurientemente il suo pensiero, inesattamente riportato o addirittura distorto o falsificato.

*A proposito di difficoltà finanziarie, vi invitiamo a dare un'occhiata al bilancio di Volontà. . . e a mettere mano al portafoglio, se vi è possibile e se vi sta a cuore la sopravvivenza della rivista. Seppure nell'*81 *il deficit annuo sia stato di « sole »* 695.000 *lire, il disavanzo complessivo è arrivato ad un livello decisamente critico.*

Completa questo ricco numero, oltre all'editoriale di Lanza, uno scritto di Castoriadis sulla natura sociale dell'URSS che conferma l'originalità di uno dei più documentati e stimolanti analisti ed interpreti della « burocrazia rossa ». Vi segnaliamo che Castoriadis, il quale a fine marzo sarà in Italia su invito del Centro Studi Libertari, terrà una conferenza a Milano la sera del 27 marzo (palazzo Dugnani, via Manin 2), sul tema sorti del totalitarismo e imperialismo sovietico.

●●●●

La rivoluzione e la sua immagine

Luciano Lanza

Di solito i sogni muoiono all'alba. Un mio sogno è invece morto in quel gelido pomeriggio che ha visto i minatori di Piast risalire dalle gallerie che avevano occupato quindici giorni prima. In quel momento il mio sogno di una resistenza vittoriosa al colpo di mano del generale Jaruzelski si è definitivamente infranto: la « normalizzazione » della Polonia era un fatto compiuto. I sogni, purtroppo, difficilmente si avverano. Era ed è illusorio pensare ad un esito diverso: dietro la milizia polacca si ergeva la sterminata armata russa.

Il tono enfatico vi farà probabilmente pensare ad una mitizzazione di Solidarnosc e degli avvenimenti polacchi. Non voglio farlo, anche se è difficile sottovalutare un evento come questo che ha visto quasi tutta la classe operaia polacca schierarsi contro « il partito della classe operaia ». Un partito che si ritiene legittimato ad esercitare la sua dittatura in nome e nell'interesse di una classe che l'ha sconfessato. Fatto clamoroso e dunque mi si perdoni la retorica.

Fatto clamoroso anche perchè Solidarnosc con la sua sola esistenza — che rompeva il monopolio del potere nel grande arcipelago gulag — era un elemento oggettivamente rivoluzionario. Quel sindacato, non rivoluzionario in sè, ha prodotto infatti una crisi nella struttura del potere comunista: la nascita e lo svilupparsi di un dissenso vasto e organizzato mettevano in discussione la riproduzione di quel potere. Per la situazione nella quale si è trovato ad agire, Solidarnosc era dunque una forza rivoluzionaria

e il fatto è ancora più anomalo perchè l'elemento che ha permesso lo sviluppo di questa forza rivoluzionaria è stata la presenza della chiesa cattolica. Quest'ultima ha rappresentato nella società polacca una sorta di contropotere di fronte al « grande potere » del partito comunista. Ed è proprio l'esistenza di almeno un contropotere (anche se di quel tipo) che ha creato, nelle zone di attrito con il potere istituzionale, delle « sacche sociali » di agibilità politica in cui Solidarnosc ha potuto germogliare fino a diventare una robusta pianta.

Un caso anomalo, dunque, quello polacco. Una situazione che non ha riscontro negli altri paesi del « socialismo realizzato », caratterizzati dalla totale assenza di contropoteri. Caratterizzati quindi da situazioni che non permettono l'organizzazione del dissenso.

Proprio il fatto di essere un'anomalia, un caso unico, di essere la sola organizzazione alternativa possibile ha portato Solidarnosc ad essere il momento di coagulo di tutto il dissenso esistente in Polonia. Ma questo dissenso era ed è tutt'altro che omogeneo. Per quel poco che si è riusciti a sapere, in Solidarnosc coesistevano diverse linee politiche: dai « ragionevoli » alla Walesa fino agli « irresponsabili avventuristi ed anarco-sindacalisti ». La stessa Pravda, in diverse occasioni, ha talvolta definito i sindacalisti di Solidarnosc o « impotenti anarco-sindacalisti » o« estremisti di destra ». La Pravda evidentemente non fa testo. Ironia del nome: la verità non la dice mai, anzi. Ciò nonostante è facile intuire dietro le diverse e talora contrastanti mozioni approvate da Solidarnosc la presenza di impostazioni politiche differenziate. Questo fatto non mi serve certo per cercare con il lanternino i « buoni » e i « cattivi ». Operazione in questo momento poco significativa. Piuttosto per rilevare che Solidarnosc era una forza essenzialmente pluralista che si organizzava con una pratica democratica. Questo sì, è l'elemento significativo. Di fronte al potere totalitario e totalizzante del partito comunista e al contropotere anch'esso totalitario (in quelle condizioni storiche solo ideologicamente) della chiesa cattolica si era sviluppato un terzo contropotere a struttura pluralista.

A causa della particolare situazione storico-politica la forma-sindacato di Solidarnosc non ne racchiudeva l'intera realtà. Solidarnosc era anche, o forse soprattutto, un « movimento allo stato nascente ». Un movimento che si costituiva nella dimensione democratica: la forma più « conosciuta » dell'alterità rispetto al totalitarismo comunista. Ma il potere comunista, proprio perchè totalitario, non può convivere con un contropotere concorrenziale a lui simile nelle dichiarazioni di principio. Solidarnosc, forza eterogenea, unificata nella lotta al potere esistente, si professava socialista, avanzava le sue richieste in nome di quella stessa classe che avrebbe dovuto legittimare il potere del P.O.U.P.. Da qui l'inconciliabilità delle due forze (Solidarnosc e P.O.U.P.). La sopravvivenza della prima metteva inesorabilmente in discussione la riproduzione della seconda. L'autogestione, anche se morbida, voluta da Solidarnosc incrinava la dimensione del potere economico-politico del P.O.U.P.. Quel sindacato non si accontentava, come la chiesa cattolica, di promettere il paradiso dopo la morte, voleva gestire le imprese, voleva miglioramenti salariali, voleva condizioni decenti di vita qui e subito. In definitiva metteva in discussione gli elementi costitutivi della dittatura comunista che ha risposto come ogni dittatura che si rispetti: repressione, stato d'assedio, incarcerazione degli « elementi pericolosi ».

Al di là della cronaca cosa ci dicono gli avvenimenti polacchi? Un fatto molto semplice e al contempo sconsolante: nessuna trasformazione sostanziale è oggi possibile nei paesi « socialisti ». Anche quando il dissenso arriva a coinvolgere e ad organizzare dieci milioni di lavoratori il potere comunista ha la capacità di ristabilire l'ordine: armi alla mano, terrore diffuso e interruzione di quella linfa vitale di ogni società moderna — la comunicazione.

Il condizionamento al terrore, il terrore quotidianamente vissuto per oltre trent'anni è un elemento da non sottovalutare nell'esaminare le società « comuniste », perchè il potere comunista è terrore allo stato puro contro cui si è infranto il desiderio di libertà degli schiavi del gulag polacco. Sì, è soprattutto il terrore che ha messo in ginocchio i milioni di polacchi dissidenti. Il numero degli

arrestati non è rilevante come si credeva nei primi giorni del golpe. Un terrore quasi ancestrale coltivato nei suoi sudditi in decenni di incredibile oppressione, un terrore fatto di sospetto, diffidenza, apprensione, dubbio. Una grande angoscia collettiva di fronte a un potere che non reprime solo con le armi, ma che fa sentire ognuno indifeso e sempre in attesa di un kafkiano « Processo », sempre con « *la sensazione che al di sopra della sua testa, due uomini di una statura smisurata discutano sulla sua sorte* ».

Un'altra, un'ennesima « rivoluzione mancata ». Rivoluzione... vocabolo ripetuto con ansia, con disperazione, con noia, con disprezzo. Mai una parola ha suscitato sentimenti tanto contrastanti. Fiorita — ancora pochi anni fa — sulla bocca di giovani che irrompevano nelle strade di città stupite, scritta su fragili bandiere che il vento sembrava trasportare lontano, soppesata con freddezza nei consessi delle accademie, pronunciata come minaccia verso i « nemici », mummificata nei tetri mausolei della « burocrazia rossa », nota dissonante nell'armonia del dominio. Eppure la rivoluzione continua a far capolino nei nostri pensieri, anche se pronunciata oggi con un senso di vergogna da quasi tutta una generazione che aveva assaporato solo il profumo di quel frutto dolcissimo. La bocca amara, lo sguardo triste e il ricordo inacidito di un momento ormai mitico, enfatico... forse irreale.

Di fronte a tante sconfitte, ma anche di fronte al continuo risorgere del « desiderio di rivoluzione », c'è veramente da chiedersi qual'è il posto che questo « evento mitico » occupa nella nostra società, nella nostra cultura.

Se, come abbiamo purtroppo constatato, la « rivoluzione leninista » è il più efficace antidoto del potere contro la rivoluzione libertaria, quali sono le sue possibilità nei paesi ancora a regime democratico-liberale? In questa ottica analizzare la nostra società attraverso la « spia » rivoluzione non è puro esercizio teorico, ma significa analizzare il senso più profondo della nostra azione sociale, del nostro essere anarchici oggi.

Una prima considerazione è subito possibile. All'est il dissenso organizzato è impossibile perchè il consenso è obbligatorio, è un elemento costitutivo della struttura di potere che si riproduce non solo assoggettando gli

individui, ma rendendo prigioniera la mente di ogni suddito. Il caso polacco è infatti, lo ripeto, un'imperfezione, un'anomalia del dominio comunista. Tanto imperfetto che centinaia, forse migliaia, di studenti hanno avuto il coraggio di manifestare ancora pochi giorni fa, nonostante lo stato d'assedio. Nelle società occidentali, invece, il dissenso in forma organizzata è possibile, è contemplato istituzionalmente. Qui il potere non vorrebbe scadere nel totalitarismo che considera una sua imperfezione. La società del dominio liberal-democratica si « nutre » del dissenso e delle contraddizioni e attraverso le sue « regole del gioco » riesce a neutralizzare il dissenso radicale stemperandolo nel mare melmoso del consenso diffuso e partecipato. Cosicché il « potere democratico » può riservarsi di intervenire contro il dissenso solo nei casi eccezionali, mentre la gestione ordinaria è affidata alla società stessa. Qui si coglie una sostanziale diversità tra società comunista e società liberal-democratica, rispetto all'angolazione scelta. La prima *teme* la rivoluzione, la seconda la *irride*, peggio, finge di ignorarla sprezzantemente.

La nostra società dunque come la società del disincanto e della finzione oppure « società dei comportamenti » secondo l'analisi dei redattori del XV rapporto CENSIS. « Società dei comportamenti »: termine un po' oscuro, ma che forse merita qualche attenzione. La situazione sociale rilevata dal CENSIS vede la società italiana più attenta al quotidiano svolgersi della convivenza collettiva che alla dimensione delle tensioni e delle volontà politiche. Questa situazione si determina come risposta ad « *una fase di ubriacatura di cultura progettuale e strutturale, sprezzantemente disattenta ai comportamenti ed oggi siamo arrancanti di fronte all'esigenza di gestire i comportamenti (dei consumatori come dei commercianti, dei funzionari come dei giudici, dei carcerati come dei tossicodipendenti), tanto più che si tratta di comportamenti estremamente diversificati e variabili, sempre tesi ad una "filosofia della distinzione" che mette fuori giuoco, e pericolosamente, i riferimenti generali di loro normalità e di loro aggregazione se non di controllo* ». Tutto questo si traduce poi nell'affermarsi « *di una sorta di filosofia di*

"individualismo protetto", di autonomia nella sicurezza: da un lato si vuole la più ampia possibilità e libertà di esplicazione dei comportamenti individuali e collettivi, dall'altro lato si chiede una totale protezione pubblica ». Una società tutta immersa nel quotidiano, nei problemi del giorno dopo giorno, ma in cui non è morta del tutto la tensione al cambiamento, tanto che i redattori del « rapporto » si sentono in dovere di ammonire i governanti verso *« il pericolo che possa tornare una stagione di movimenti (con carismi e sensi tutti da vedere, ma certo più virulenti di quelli dello scorso decennio) visto che i movimenti nascono non nei momenti forti, ma nei momenti deboli del rapporto fra società e politica »*. Da questa analisi ne discende l'invito a governare la società giorno per giorno senza sottoporla a progetti già confezionati, a scomporre i grandi problemi non certo creandone degli altri e soprattutto non cadendo nella tentazione di concentrare ulteriormente il potere, ma *« attivando procedure di responsabilizzazione dei soggetti »*, cioè muovendosi verso forme di potere diffuso nel corpo sociale. Un invito dunque a controllare anche dal basso e non solo dal vertice.

Per un verso sembra quasi un invito rivolto a quella forza politica che, unica in Italia, saprebbe gestire sia il potere al vertice sia la mobilitazione della società, cioè quella forza politica che possiede una scienza del potere diffuso: il P.C.I. . Ma il partito comunista non si accontenta, né potrà mai accontentarsi di gestire meglio l'esistente perchè vuole seriamente attuare una grande trasformazione politica, sociale, economica. Il P.C.I. è realmente una « forza diversa » nel composito quadro della democrazia italiana. In questo senso è tutt'altro che improprio definire questo partito una « forza rivoluzionaria » equipaggiata di una grande intelligenza politica.

Gli stupidi, gli ingenui e gli interessati critici si stanno scandalizzando per quella formula detta della « terza via ». In modo più o meno argomentato costoro sostengono che la terza via non esiste. Lucio Colletti, in uno degli ultimi numeri de L'Espresso, lo dice chiaramente: *« A voler essere schietti, l'impressione è che la terza via sia solo una parola, uno slogan, un "flatus vocis". Del resto, sebbene sia stata annunciata già da vari anni, è un fatto che essa è*

tutt'ora una pagina bianca ». Tutto il ragionamento di Colletti, ma anche degli altri commentatori, consiste nel negare la terza via perchè — egli dice — *« il movimento operaio conosce solo due alternative: quella leninista e quella social-democratica ».*

Sorridere ironicamente di questo manicheismo post-moderno, può divertirci, ma non è sufficiente.

In un contesto politico come quello italiano, contrassegnato da un'asfissiante staticità, il P.C.I. si è permesso di cambiare le carte in tavola. Ha attaccato la grande mamma URSS, ha espresso il suo appoggio a Solidarnosc, anzi ha fatto ancora di più. ha *« compiuto un tentativo veramente sacrilego di "dimostrare" che la politica estera dell'URSS e del Trattato di Varsavia nel suo complesso non si distinguerebbe dalla politica estera degli USA e della NATO ».* (La Pravda, 24 gennaio). Ma non è finita. All'attacco scomposto e irritato della Pravda, ha risposto con calma, pacatezza, intelligenza, ribadendo la propria indipendenza, rifiutando quella *« ortodossia politica e ideologica che sarebbe proclamata da una cattedra la quale ha finito col trasformare gli insegnamenti del socialismo scientifico (. . .) da vivi strumenti(. . .) in un sistema ideologico dogmatico ».* (L'Unità, 26 gennaio). E in più ha lanciato una sfida agli antagonisti italiani: Piccoli sarebbe capace di rispondere con questo tono a Reagan?

Lo scalpore suscitato dalla polemica P.C.I.-P.C.U.S. è dunque rilevante. Da qui lo sgomento delle menti intorpidite degli intellettuali italiani. Da qui l'interrogarsi angosciosamente sulla terza via. Beata ottusità. Come non comprendere che le vie al potere sono tante quante quelle che portano al Signore? Ci si stupisce del fatto che una forza politica così importante abbia impiegato trentasette anni per capire che nel mondo occidentale la via « leninista classica » non ha possibilità di successo? Ci si stupisce che dopo tanti anni il P.C.I. stia finalmente elaborando una strategia diversa per attuare la rivoluzione leninista in Italia? Certo si tratta di un « leninismo all'italiana » costruito su dichiarazioni altisonanti e furbeschi ammiccamenti. Ma perchè stupirsi? Anche il fascismo dopo tutto è stato un « nazismo all'italiana ».

Questo paese che ha saputo così bene coniugare Pulcinella con l'Inquisizione dovrebbe aver fatto capire come avvengono le cose qui da noi. Il P.C.I. finalmente l'ha capito e si comporta di conseguenza. Tutt'al più ci si dovrebbe domandare perchè non l'ha fatto prima.

Tutti presi ad interrogarsi sulla terza via i « nostri » commentatori mi sembra non si siano soffermati su un fatto più interessante, un fatto che ci rivela molto sulla « natura » del P.C.I.: il caso Cossutta. La cronaca è nota: Cossutta ha espresso in termini duri il suo dissenso verso la linea di Berlinguer, ma alla fine ha accettato la decisione di tutti gli altri. Le regole del centralismo democratico sono ferree, ad esse non si sfugge: prima discussione, anche dissenso, ma poi tutti insieme, tutti uniti e in modo partecipato. Dopo la decisione il dissenso non è più possibile. E se Cossutta mantiene il suo dissenso, lo fa appellandosi al centralismo democratico: sono gli altri i deviazionisti. Ebbene tutti i commentatori hanno criticato Cossutta per le sue « vecchie idee », ma a nessuno è venuto in mente che una forza che oggi si vuole presentare come democratica e pluralista, forse non lo è poi tanto se al suo interno soffoca il dissenso, anche se si tratta di un dissenso ancor più anti-democratico. Il caso Berlinguer-Cossutta non vi fa pensare ad un marito « femminista » che picchia la moglie perchè lei non è femminista?

La grande trasformazione del P.C.I. consiste dunque nel riconoscimento della *necessità contingente* del pluralismo, per poter arrivare all'esercizio esclusivo del potere. Vale a dire che il cuore del P.C.I. batte sempre al ritmo del totalitarismo, che il P.C.I. è e sarà sempre una forza totalitaria — quando sarà definitivamente e compiutamente installato al potere se ne accorgerà anche Scalfari — che ha scelto la via democratica. Qui sta l'errore di Colletti e soci, non è la terza via che non esiste, non esiste un terzo obiettivo. Poi, una volta al potere, come dice Franco Rodano consigliere "ribelle" di Berlinguer, si creerà una situazione che renda *superflua* ogni opposizione. La via democratica e tutta italiana al « gulag democratico ».

Però il leninismo democratico del P.C.I. ha un piccolo, ma agguerritissimo e « rumoroso » concorrente. Un concorrente destinato a perdere la gara con il « grande partito

della classe operaia », ma pur sempre attivo nel suo isolato delirio: il partito comunista combattente.

Brigate Rosse, Prima Linea e formazioni minori ripropongono nell'Italia degli anni ottanta una strategia leninista che potremmo definire classica. Sono leninisti non solo nei fini, ma anche nei mezzi utilizzati. Disprezzano il pluralismo, disprezzano il loro fratello maggiore che, data l'età, si è fatto ragionevole e accomodante. Il loro modello di rivoluzione è mutuato completamente dal modello di Lenin. Sono decisamente ortodossi. Certo la situazione socio-politica non gioca a loro favore, ma proprio per questo sono coerentemente — anche se per altro verso assurdamente — rivoluzionari. Al leninismo dei tempi lunghi del P.C.I. contrappongono il loro leninismo del qui e subito. Anche se la loro strategia è perdente, anche se hanno fallito, anche se i successivi « innalzamenti del livello di scontro » sono tutti all'interno di una partita a due — loro e il potere — che li vede quasi sconfitti, bisogna riconoscere che sono le BR a rappresentare *l'autentico* rivoluzionarismo leninista. Ed è con coerenza leninista che il capo storico delle BR, Renato Curcio, ha avvisato (con un documento pubblicato su Lotta Continua del 31 gennaio) i suoi compagni di lotta che l'URSS — ma anche la Cina e perfino i movimenti del Terzo Mondo — non può più essere considerata socialista. Secondo Curcio *« il social-imperialismo dell'URSS si è alleato con l'imperialismo yankee »* e dunque il modello rivoluzionario non può più essere mutuato dall'esistente, ma va ricercato nella riaffermazione dei principi del leninismo visti alla luce della realtà socio-economica italiana.

Rifiuto del modello URSS, via italiana... non notate alcune assonanze con gli enunciati del P.C.I.? Certo non possiamo accomunare BR e P.C.I., sarebbe oltre che ingenuo, fuorviante, però non bisogna neppure sottovalutare queste « assonanze ». Esse ci dicono che la diversità tra questi due leninismi è forse dovuta più ai rapporti di forza che possono esercitare nel paese che non ad una diversità ideologica. Riconosco che la tesi può apparire azzardata, ma l'attentato di Via Rasella è poi tanto diverso, per qualità intrinseca, dai vari ammazzamenti delle BR? La diversità è forse data dal diverso contesto politico: il P.C.I. della re-

sistenza era una forza totalitaria che combatteva il totalitarismo fascista, mentre le BR sono una forza totalitaria che combatte un potere « democratico e pluralista ». Banalità? Forse, ma non credo.

Alla luce di questi elementi della situazione italiana, come possiamo rispondere al quesito che avevo formulato prima: quale posto occupa la rivoluzione nella nostra società? Credo appaia con evidenza che il significato più usuale di rivoluzione — movimento organizzato e violento col quale si instaura un nuovo ordine sociale e politico — ha scarsissimo seguito nella stragrande maggioranza della gente. Dieci anni di lotta armata hanno fortemente modificato nell'*immaginario collettivo* l'*immagine della rivoluzione*. In questo senso le BR hanno scritto, e stanno scrivendo, una pagina della storia. La rivoluzione è sempre più identificata come il momento della violenza allo stato puro, come il momento dell'arbitrio e non come il momento della liberazione dall'oppressione e dallo sfruttamento. Un esempio di questa modifica. Nel 1877 Malatesta, Cafiero e altri compagni organizzano una « banda armata » per innescare la rivoluzione nel sud d'Italia. La famosa « banda del Matese ». Il tentativo fallisce, i gendarmi li catturano, ma al processo vengono tutti assolti a *furor di popolo*. Oggi quando dei brigatisti vengono arrestati, la polizia deve spesso salvarli dal *furore del popolo* che vorrebbe linciarli.

La seconda accezione di rivoluzione — processo storico, anche graduale, che finisca per determinare il mutamento di un assetto sociale e politico — è quasi completamente egemonizzata dal partito comunista (includendovi anche i partitini neo-istituzionali alla sua sinistra). Tra queste due « rivoluzioni » gli anarchici, promotori di una rivoluzione qualitativamente diversa, occupano un posto socialmente irrilevante. In questo dibattito-scontro noi non siamo attori né sociali né culturali, ma oscuri spettatori relegati lassù nelle ombre di un polveroso loggione per il quale abbiamo pagato il biglietto tanti, tanti anni fa. Con in più il vago presentimento che presto o tardi una maschera solerte venga a farci sloggiare dal teatro.

La metafora credo visualizzi abbastanza bene la nostra completa « marginalità sociale ». Ed è da questa consta-

tazione che dobbiamo partire per comprendere il senso del nostro essere anarchici oggi.

Dunque, siamo un elemento marginale della società, un elemento ricacciato alla periferia del corpo sociale, ma nonostante questo vogliamo trasformare l'intera società. In quale modo? Se i fini, gli obiettivi dell'anarchismo sono sufficientemente delineati, bisogna onestamente riconoscere che manca una lucida riflessione sui percorsi della trasformazione. C'è una frattura non colmata tra i fini e gli strumenti. Manca cioè una « teoria politica della trasformazione » che si evidenzia nell'alternarsi di due opposte strategie: l'una con elementi di contatto con lo « spazio ideologico del liberalismo », l'altra assimilabile nella forma all'avanguardismo leninista. Oscillante tra questi due poli l'anarchismo assume di volta in volta, e talora contemporaneamente, le sembianze di un « liberalismo estremizzato » o di un « leninismo libertario ».

Come uscire da questo vicolo cieco? Riconosco la mia incapacità a formulare una risposta non sloganistica. Forse è proprio nel riesaminare criticamente questa bipolarità dell'anarchismo che si potrà avviare un'elaborazione coerente.

Essendo una minoranza marginale non possiamo modificare il tutto se non attuando una « grande violenza » alla società. Cioè attivando strumenti che portino la società a intraprendere un percorso che essa non vuole imboccare. Ma così operando, riduciamo il processo rivoluzionario ad un fenomeno che oggettivizza la società, cioè ad una trasformazione che prescinde dalla partecipazione cosciente dei soggetti che costituiscono la società. Un processo, dunque, che *deve* essere guidato da una minoranza cosciente.

Neppure il progetto di una « mutazione culturale » della società — sviluppatosi in questi ultimi anni — può sperare di sortire a pieno i suoi scopi. La modificazione culturale proprio nel non voler ricadere nella spirale della « grande violenza » incontra il suo limite insuperabile nella dimensione non-razionale della società. Infatti « la rivoluzione culturale » si esplica in un contesto essenzialmente razionale, mentre l'uomo, e così pure l'insieme organizzato degli uomini — la società —, è un soggetto che presenta

una contemporaneità di aspetti razionali e aspetti non-razionali. Quanto gli elementi non-razionali giochino un ruolo rilevante è stato ampiamente descritto, valga qui l'analisi di Wilhelm Reich in « Psicologia di massa del fascismo »: « *Ci troviamo di fronte a questo fatto incontrovertibile: mai nella storia della società umana le masse sono riuscite a conservare, a organizzare e a sviluppare la libertà e la pace conquistate in sanguinose lotte. Qui si intende la vera libertà dello sviluppo personale e sociale, la libertà dalla paura della vita, dalla repressione economica sotto qualunque forma, la libertà dalle inibizioni reazionarie dello sviluppo, in breve, l'autoamministrazione liberale della vita. Liberiamoci da tutte le illusioni. Nella stessa massa agisce una forza reazionaria, micidiale, che impedisce qualunque sviluppo e che continua ininterrottamente a distruggere tutti gli sforzi compiuti dai combattenti per la libertà. Questa forza reazionaria nelle masse umane si manifesta come una generale paura della responsabilità e come paura della libertà. Questi non sono giudizi di valore morali. Questa paura è profondamente radicata nella costituzione biologica dell'uomo attuale. Ad ogni modo si tratta di una costituzione che non è, come crede in modo molto tipico il fascista, "nella natura dell'uomo", ma che si è sviluppata storicamente e che quindi è trasformabile* ».

La paura della libertà si è sedimentata nella dimensione non-razionale dell'uomo nel corso di millenni di dominazione e la rivoluzione culturale, muovendosi sul piano razionale, potrà forse influire sull'uomo solo attraverso tempi lunghissimi o forse non influirvi affatto. Bisogna dunque assumere nella strategia della trasformazione della società anche la dimensione non-razionale. Come? Riconoscendo molto semplicemente che la trasformazione radicale è possibile solo con il prodursi di una situazione anomala che veda il susseguirsi di trasformazioni qualitative accelerate, che cioè anestetizzino il processo di riproduzione della paura della libertà e che dunque modifichino radicalmente l'immaginario collettivo. Ma non è anche questa la « grande violenza » che criticavo prima?

Forse è possibile riconsiderare il problema della violenza alla società secondo un'altra ottica. Noi assistiamo ad un continuo riprodursi dell'idea di libertà, ad un continuo

riprodursi di soggetti portatori di progetti libertari. Essi, come analizzato prima, sono costantemente spinti verso la periferia della società, ne rappresentano un elemento marginale. Infatti attraverso questo elemento è impossibile analizzare la società: l'analisi non ci direbbe nulla. Dunque sono quasi un corpo estraneo della società. Ma questa persistenza, questo continuo riprodursi dell'*anomalia libertaria* se non ci spiega la società è forse l'indicatore, il rivelatore di una distorsione, di una contraddizione, di una imperfezione della gestione del dominio. Questa « crepa » sempre aperta nella società del dominio, nel mostrarci la sua imperfezione, ce ne rivela anche la sua genesi: la società del dominio per costituirsi e per riprodursi deve attuare una « grande rimozione » nel corpo sociale. Deve rimuovere la società della libertà. Questo è il « grande rimosso » che permette alla società del dominio di esistere, ma ogni rimozione produce uno stato isterico che in questo caso si concretizza nel persistere dell'anarchismo. Come tutti i soggetti isterici, la società del dominio cerca di occultare nell'inconscio la causa della sua isteria. Ed è nell'inconscio sociale che dimora l'elemento rimosso: la società della libertà.

La rivoluzione non potrebbe allora essere vista come una catarsi psicoanalitica cioè quell'operazione consistente nel richiamare alla coscienza un'idea la cui rimozione produce l'isteria, in modo da liberarne così il soggetto? Il processo rivoluzionario come processo catartico sociale per riportare alla coscienza l'idea di libertà rimossa dal dominio.

Se la rivoluzione è violenza allora è la violenza del « trauma » prodotto dalla catarsi per vincere le resistenze della società affinché riacquisti la sua pienezza. Qui cogliamo anche il senso delle difficoltà della rivoluzione: gli anarchici, manifestazione isterica del dominio, dovrebbero e vorrebbero essere anche gli agenti che producono la catarsi. Scoprire attraverso quale percorso gli anarchici passano da « rivelatori » a « detonatori » è il limite della nostra « cultura della rivoluzione ». Senza questo nuovo equipaggiamento teorico-pratico siamo continuamente confinati alla marginalità, all'anormalità, rappresentiamo solo i famosi « diversi da odiare » perchè rappresentazione, sia pure imperfetta, della libertà rimossa. Situazione frustrante

che può indurre a prendere la scorciatoia del « leninismo libertario » oppure a cadere in uno pseudo-liberalismo democraticheggiante. Cioè ad assumere altre identità apparentemente più proficue, ma totali negazioni della nostra funzione sociale.

Comprendo benissimo di non aver apportato quasi nulla allo sviluppo della cultura della rivoluzione, tutt'al più ho indicato un problema. Forse non è poco se ci permette di evidenziare alcune difficoltà strutturali di una rivoluzione coerentemente libertaria e la persistente tentazione leninista o democratica. Questa consapevolezza ci riconferma, inoltre, l'enorme distanza esistente tra la « nostra » rivoluzione e le altre: noi siamo destinati a dissolverci, come forza politica, dopo il processo rivoluzionario-catartico perchè rientreremo nel corpo sociale essendosi dissolta la situazione isterica che ci produceva. Mentre i leninisti (considerati come l'espressione più perfetta del rivoluzionarismo avanguardista) sono il tumore di una società malata di autoritarismo. Un tumore che il processo rivoluzionario non elimina, ma che alimenta e sviluppa fino a che esso invade tutto il corpo sociale. Una « rivoluzione » in cui la politica si fa società uccidendone la « dimensione sociale » tra le spire delle sue metastasi.

A coloro che continuano a scriverci al vecchio recapito ed a inviarci denaro sul vecchio c.c.p., ricordiamo che l'uno e l'altro sono cambiati. L'attuale indirizzo, per l'amministrazione e la redazione, é: Volontà, **cas. post. 10667,** 20110 Milano. I versamenti vanno fatti sul **c.c.p. n. 17783200,** intestato a Edizioni Volontà, Milano.

U.R.S.S.: la società militare*

Cornelius Castoriadis **

In francese *di fronte alla guerra* (devant la guerre) non significa *prima della guerra* (avant la guerre), come invece i sordi sicuramente interpreteranno e come del resto già l'hanno interpretato. Scopo di questo libro non è di fare previsioni o ipotesi del futuro, ma di fare un'analisi del mondo contemporaneo, indispensabile per potervisi orientare.

Per fare ciò bisogna mettere in evidenza ciò che è importante e ciò che non è importante, ciò che è pertinente e ciò che non lo è. Esistono fatti, palesi o occulti, che rivelano le direttive del percorso storico. Ne esistono altri il cui peso è minore. Ed esiste la foschia verbale, ideologica e retorica — particolarmente consistente in Francia — che ricopre tutto.

Sapere se i problemi del Terzo Mondo possono essere risolti oppure no con l'utilizzo di micro-calcolatori non è una questione che ci interessa in questo contesto. Il confronto russo-americano lo è superlativamente. Fattori rilevanti sono in azione per spingere le due super-potenze verso un confronto aperto. La possibilità di questo confronto ha la capacità di

(*) Questo articolo è costituito da brani tratti dal libro *Devant la guerre,* Fayard, Paris 1981. La riproduzione è autorizzata da Castoriadis, la scelta dei brani è redazionale.

(**) Sociologo e psicanalista greco, risiede a Parigi dal 1945. Dal 1946 al 1966 è uno degli animatori della rivista *Socialisme ou barbarie* (con lo pseudonimo Paul Cardan) insieme a Claude Lefort. E' autore di numerosi libri, tra cui *La società burocratica* (1978), *L'institution imaginaire de la société* (1975), *Les carrefours du labyrinthe* (1978), *La société française* (1979).

formare e informare la situazione presente e la sua dinamica, di plasmare la realtà.

Ciò che intendo dire è che l'attuale situazione è intelleggibile solo nella prospettiva del confronto. Questo fatto evidente era misconosciuto dalla quasi totalità fino a poco tempo fa. I più accaniti sono i sicofanti del P.C. e gli appartenenti a un marxismo divenuto da molto tempo semplice strumento di mistificazione e di auto-alienazione, ma questa posizione era anche ampiamente condivisa dai giornalisti e dai politici europei e dagli intellettuali rinchiusi nelle loro comode certezze mentali e nelle loro illusioni perpetue. Questo disconoscimento — la cecità volontaria della maggior parte del mondo « occidentale » sulla congiuntura storica, è parte integrante della situazione — è uno dei tratti più gravi di questa congiuntura. *Io non dico* che la guerra — la guerra russo-americana — avrà luogo domani, tra tre anni o tra tredici. Al di là del carattere risibile di qualsiasi previsione storica così formulata, bisogna riconoscere che la situazione cosmo-storica contemporanea dipende da due incognite rilevanti. La prima riguarda il comportamento dei popoli nei relativi paesi, ma soprattutto nell'impero russo. Da trentacinque anni a questa parte io non ho mai smesso di pensare quello che ripetevo nel 1977: « Tra i paesi industrializzati la Russia resta il primo candidato a una rivoluzione sociale ». Gli avvenimenti polacchi sottolineano ancora, se ce n'era bisogno, che il totalitarismo comunista non può né sopprimere il conflitto sociale e politico, né atomizzare, come vorrebbe, la collettività che cerca di sfuggire all'influenza del partito/stato. Il possibile impatto di questi avvenimenti sulla situazione degli altri protettorati europei della Russia e sulla Russia stessa sfidano qualunque analisi. Inoltre bisogna tener presente che dietro l'ovvietà: « la Russia non è la Polonia » esistono fatti carichi di significati. In Russia esiste un'altra tradizione storica, un livello infinitamente più importante di sviluppo e di consolidamento dell'apparato burocratico politico-militare; infine, per non dire soprattutto, un ruolo diametralmente opposto dell'immaginario nazionale e nazionalista. Nei paesi dominati dalla Russia il nazionalismo è un potente fattore di rafforzamento dell'opposizione al regime comunista che si manifesta per ciò che è veramente: uno strumento di asservimento

nazionale e sociale, mentre in Russia e per i grandi-russi, costituisce uno degli ingredienti principali della forza del regime (che non è certo né univoca né definitiva). Questi e molti altri elementi — di cui il principale è la militarizzazione della società russa, la sua evoluzione verso una *stratocrazia* (stratos = esercito) — non solo escludono qualunque possibilità di autoriforma, ma rendono infinitamente improbabile non solo il successo, ma anche l'apparizione di una spinta proveniente dal basso per la riforma del sistema russo. La prospettiva del cambiamento interno in Russia è una prospettiva del « tutto o niente ».

La seconda incognita riguarda l'atteggiamento e le reazioni dei paesi del « campo occidentale » (se, per brevità, così si può chiamare questa pseudo-coalizione incoerente e dilaniata). La Russia non vuole la guerra: vuole la vittoria. Essa persegue instancabilmente l'espansione della sua potenza, rappresentata dal rafforzamento continuo del suo potenziale militare e tradotta in annessioni territoriali indirette di diversi tipi. Se su questa strada non può evitare insuccessi, è anche la sola in cui ha riportato successi. Il campo occidentale è incapace, per ragioni profonde e durature, di opporsi efficacemente a questa espansione militare e territoriale. (E non è certamente la nuova équipe di prestigiatori dell'Amministrazione Reagan che cambierà qualche cosa). Il rapporto di forze si modifica così continuamente a favore della Russia. Ciò si concretizza periodicamente attraverso successi « locali » — Cuba, Viet-nam, Laos, Cambogia, Mozambico, Angola, Etiopia, Yemen del Sud, Afghanistan e ora, forse, Nicaragua — di cui ciascuno, preso a sé, non viene ritenuto sufficiente per affrontare il rischio di un confronto globale. Bisogna, dunque, porsi la domanda: quando e su quale punto il « campo occidentale » — di fatto il governo americano e il Pentagono — giudicherà (certo non più « razionalmente » di quanto giudicasse fino ad allora il contrario) che il limite è stato raggiunto. E bisogna anche chiedersi se sarà capace di non reagire in modo caotico e spasmodico, o, se invece, in una forma o in un'altra capitolerà senza dar battaglia. Questa è una domanda che bisogna porsi, ma alla quale sarebbe ridicolo voler rispondere.

Presentare il regime russo come « socialista » — o come se avesse un rapporto qualunque col socialismo — è la più

grande mistificazione conosciuta dalla storia. Nelle analisi che ho esposto a partire dal 1946 penso di aver dimostrato che si tratta di un regime di sfruttamento e di oppressione — che ha spinto lo sfruttamento e l'oppressione a un livello prima sconosciuto — in cui la burocrazia è divenuta classe dominante. Il centro e il fulcro attivo di questa burocrazia è stato l'apparato « politico » del Partito Comunista. L'attuale elaborazione non abbandona per nulla quell'analisi che, al contrario, ne costituisce il presupposto. Bisogna solo constatare che, contrariamente alle aspettative di certi intellettuali affaticati, la storia non s'arresta. Ripetere indefinitamente che il partito/stato domina in Russia non contribuisce per nulla alla comprensione di fenomeni recenti e rende ciechi di fronte all'evoluzione del regime, alla sua necrosi ideologica, allo slittamento delle sue categorie « politiche » verso la sfera del militare e della forza bruta. Questa evoluzione avrebbe potuto e dovuto essere compresa in *statu nascendi* almeno dieci anni fa. Voler ignorare oggi ciò che il superarmamento e la politica estera della Russia esprimono, i problemi che essi sollevano, i limiti delle vecchie analisi che essi indicano, significa arrendersi di fronte ai compiti teorici e politici più importanti.

Non si può fare tutto in una volta e per ora ho voluto far fronte ai problemi più pressanti. Sussistono numerose questioni, alcune qui appena accennate, altre tralasciate. Io vedo questo libro come punto di partenza di una elaborazione a cui spero altri, oltre a me, si aggiungeranno.
(. . .)

Politica e società russe

Certamente per fare una guerra bisogna essere in due. Ma questo non significa che il ruolo e la « responsabilità » delle due parti in un conflitto siano necessariamente uguali.
(. . .)

L'ideologia tradizionale della « sinistra », in particolare, serve qui solo a mascherare la realtà con l'aiuto di ciò che resta dei sempiterni schemi tarlati, scalcagnati, vuoti. Le invasioni russe in Ungheria nel 1956, in Cecoslovacchia nel 1968 (che avrebbero portato alla guerra se non ci fosse stata quella sproporzione materiale schiacciante tra aggressore e

aggredito), la conquista territoriale e l'aggressione di fatto (perchè di ciò si è trattato) della Cambogia da parte del Vietnam, le si decodifica o le si « spiega », sia bene che male, seguendo il catechismo particolare che si professa. Ma sempre con la stessa pseudo-teoria dei « motori della guerra », lo stesso richiamo a pseudo-analisi « economiche », la stessa conclusione: la guerra è vera guerra quando è fatta dai capitalisti (privati), mentre è un incidente quando è fatta dai russi.

Ora il primo fatto da considerare e da spiegare è che, tra le due super-potenze che si affrontano, solo la Russia conduce e *ha la possibilità di condurre,* attualmente, una politica offensiva. Non è il capitale finanziario che ha inviato i cubani in Etiopia, la caduta tendenziale del tasso di profitto che ha condotto i Vietnamiti in Cambogia, la svalutazione del capitale che ha obbligato i russi a invadere l'Afghanistan. E non è certamente la necessità di difendere la Russia — essendo essa difesa quanto possibile e necessario da quando ha acquisito la bomba H e i vettori corrispondenti, cioé da più di venticinque anni — che ha spinto il Cremlino ad accrescere e ad accumulare continuamente i mezzi di guerra terrestri (settore in cui possedeva già all'inizio una superiorità schiacciante e che non ha cessato di aumentare), a costruire una flotta che rivaleggia con quella americana, infine a ricercare la superiorità in materia di armamenti nucleari. Questa politica è stata perseguita, questi giganteschi armamenti sono stati accumulati con una considerevole efficacia, in un paese in cui non si arriva ancora, anzi si è molto lontani, a soddisfare quelli che sono convenzionalmente chiamati « bisogni elementari » della popolazione, in cui la totalità dell'economia « civile » è in uno stato deplorevole, in cui l'agricoltura non arriva neppure a nutrire la popolazione. L'alternativa tra grano e bomba H è stata nettamente e categoricamente risolta dal Cremlino ormai da molto tempo.

Si rende qui necessaria una parentesi. L' « ammontare » delle spese militari russe non è conosciuto e non può evidentemente esserlo (contrariamente a quello delle spese militari dei paesi cosidetti « occidentali »). Le ragioni sono molteplici, ma è sufficiente menzionare la prima: il *budget* ufficiale russo a tutti gli effetti non significa niente, e nessuno, in assenza di qualunque tipo di controllo pubblico, può sapere quale

parte delle spese militari è nascosta nei *budgets* delle diverse amministrazioni, ministeri, ecc. Questo non è che uno tra i tanti vantaggi secondari di un regime veramente democratico basato su quell'autentica espressione della volontà popolare costituita da un partito unico che raccoglie in tutte le elezioni il 99,99% dei voti. Gli sforzi per valutare queste spese, a cui si dedicano in modo permanente gli esperti « occidentali » (e le cui conclusioni, del resto, vengono spesso cambiate), risultano futili. Non solo le loro basi sono quanto più incerte possibile: esse sono *concettualmente* impossibili. Già il raffronto in « termini reali » del P.N.L. della Francia e degli Stati Uniti ad esempio — o anche della Francia nel 1979 e della Francia nel 1975 — pone problemi difficilmente risolubili. Senza entrare nei dettagli tecnici indichiamo semplicemente che il metodo seguito più frequentemente dagli esperti « occidentali » per procedere a questi raffronti — stimare a quanto ammonterebbe negli Stati Uniti la produzione della stessa quantità di armamenti, il mantenimento dello stesso numero di uomini sotto le armi, ecc. — si scontra pienamente con questo stesso problema. Qui si evidenziano due fattori sistematici (conosciuti e « teoricamente » presi in considerazione): il mantenimento di un soldato russo costa molto meno di quello di un soldato americano; la produzione di qualunque prodotto tecnologico più o meno avanzato deve costare molto più in Russia che non negli Stati Uniti. Ma quanto? La discussione risulta futile se tende a comparare i potenziali militari poiché, in ogni modo, essa deve partire presupponendo di conoscere questi potenziali militari (in termini di « oggetti » o di entità reali). Se si sa che i Russi hanno duemila ICBM di una certa potenza approssimativa, e gli americani mille, però a testate multiple, questo è il fatto pertinente, non il costo rispettivo in dollari o in rubli. E la stessa cosa vale per i raffronti globali: i « dollari » spesi da una parte o dall'altra non dicono nulla sul fatto di sapere se due portaerei supplementari americane controbilanciano quattro divisioni blindate supplementari russe.

La sola cosa che qui conta sono i valori d'uso: quantità e qualità. La « monetizzazione » di questi valori d'uso verrà fatta evidentemente nell'ora della verità. Dal punto di vista « quantitativo » ciò che si conosce attualmente è la superio-

rità schiacciante dei russi nel settore della guerra « convenzionale »; e la loro potenza nucleare uguale o superiore a quella degli americani. Da un punto di vista qualitativo — per quello che si è potuto constatare durante la guerra del Kippur (armi individuali anticarro, aerei, ecc.) e dalle loro esercitazioni spaziali — non è possibile pensare ad una loro inferiorità.

Chiudiamo la parentesi e poniamoci questa domanda: come è possibile che un paese in cui — pur lasciando da parte il problema dell'agricoltura — non si arriva ad approvvigionare i negozi di montature per occhiali e di blue-jeans, in cui si deve ricorrere ad aziende straniere (capitaliste) per impiantare fabbriche di automobili, di pepsi-cola, acciaierie, per ottenere materiali di perforazione petrolifera, ecc., possa disporre dei mezzi tecnologici e produttivi necessari per stanziare un armamento e un'industria bellica con un output globale superiore a quello degli Stati Uniti? Una sola risposta è possibile, è evidente, e visti i risultati, è una tautologia: non esiste una Russia ne esistono due. Non esiste una « economia » e una « produzione » russa, ne esistono due. Esiste la produzione, l'economia, la vita della Russia « civile »; e la produzione, l'economia, la vita della Russia « militare ». Le distinzioni e le rilevazioni, sull'esistenza di numerosi settori si riferiscono alla prima, e solo alla prima, alla Russia « civile »: il settore pianificato « ufficiale » (quello che approvvigiona i negozi con merci di qualità inferiore, inutilizzabili, o inesistenti); il settore riservato al consumo privato della burocrazia (negozi speciali, ecc.); il settore « libero » riconosciuto o tollerato (ad esempio il mercato di alcuni prodotti agricoli); e il settore del mercato nero. Quanto all'altra, essa è costituita dalla scrematura sistematica delle migliori risorse di tutti i tipi — ed evidentemente in primo luogo le risorse umane — in tutti i campi di interesse per l'apparato militare. Non è difficile immaginare come ciò può avvenire: supponete che in Francia voi preleviate il 30% di coloro che vincono i concorsi o gli esami finali delle scuole d'insegnamento superiore, e che voi li facciate entrare in una casta provvista di tutti i tipi di privilegi e di un livello di vita più volte superiore a quello che altrimenti avrebbero avuto. Quanto ai prodotti « materiali » propriamente detti, sapere se l'esercito possiede le sue

acciaierie speciali, le sue fabbriche speciali di materiale elettronico o anche di tessuti, oppure se, semplicemente, esso sceglie accuratamente tra la produzione « generale » i prodotti che superano i suoi test di qualità — lasciando il resto, cioé la paccottiglia, al settore « civile », — è una questione secondaria. In ogni caso è solo un problema di proporzione: l'esercito non ha bisogno di avere i propri campi di grano o di cotone mentre le fabbriche di armi propriamente dette sono evidentemente sotto il suo controllo diretto e totale. Inversamente questa scrematura contribuisce ad aggravare lo sfacelo cronico dell'economia « civile », risultato, essenzialmente, della resistenza dei produttori e delle profonde irrazionalità immanenti alla gestione burocratica.

Non si tratta qui di fare della cremlinologia, esercizio generalmente risibile ed al massimo futile. Io non sostengo che la cricca militare pesa attualmente più di altre all'interno del Politburo. Non si tratta di cricca militare, bensì dell'esercito come corpo sociale. Si tratta di conclusioni sociologiche che derivano quasi inevitabilmente dalla seguente constatazione di fatto: la Russia è divenuta la prima potenza militare mondiale con tutto ciò che questo presuppone industrialmente e tecnologicamente, mentre nello stesso tempo essa non riesce neppure ad immagazzinare in tempo gli insufficienti raccolti di grano. Noi osserviamo due mondi praticamente separati, salvo il fatto che il secondo fornisce materie prime — dal carbone ai fanti — al primo. Tutto avviene come se la società e l'economia fossero perfettamente divise in due parti. Tutto avviene come se la « società militare » formasse una *società a parte* nella « grande società » russa (e questo evidentemente, a un livello qualitativamente diverso dall'*establishment* militare dei paesi « occidentali »). Visto ciò che l'esercito come corpo sociale riesce ad estrarre dalla società russa e ciò che esso le « costa », si pone già da ora la domanda: in quale misura la società russa è ancora — come noi pensiamo da decenni — una società dominata da una burocrazia il cui centro, il cui nodo, anima e agente attivo è il partito/stato? In quale misura non è forse già, o sta divenendo, una *stratocrazia,* cioè una struttura che vede l'esercito assumere, come corpo sociale, la direzione e l'orientamento di fatto della società attraverso i suoi gradi superiori?

Ciò che l'esercito estrae dalla società e ciò che esso le costa: da questo punto di vista la discussione sulle « spese militari » in termini economici riacquista un senso (che invece non ha, come già detto, nel comparare i potenziali militari internazionalmente). Tenendo conto delle riserve e delle definizioni prima formulate, la migliore valutazione possibile, *in ordine di grandezza*, è che l'insieme delle spese militari russe rappresenta una percentuale del prodotto sociale tre volte superiore a quella osservata negli Stati Uniti; qualcosa nell'ordine del 15% del prodotto sociale, nel caso russo, contro qualcosa nell'ordine del 5% nel caso degli Stati Uniti (. . .). Per comprendere il significato di questo divario bisogna rendersi conto che una economia moderna con un alto tasso di crescita (ad esempio la Germania, la Francia o l'Italia del periodo 1950-1973) non destina più del 10% del suo prodotto sociale all'investimento *netto* — cioè all'accrescimento del suo capitale. (...) Vale a dire che la « crescita » (nel senso capitalista del termine beninteso — ma in Russia non si è mai trattato di altro: « raggiungere e oltrepassare l'America ») dell'economia russa è stata « sacrificata » all'esercito per una grande parte. Queste considerazioni quantitative sono ancora rafforzate se si tiene conto degli effetti « qualitativi » della scrematura di cui ho già parlato: l'esercito non preleva quindici ingegneri su cento, preleva i quindici « migliori ».

Ricordo e sottolineo per il lettore distratto che la mia argomentazione non si basa sulla proporzione delle spese militari. Domani negli Stati Uniti esse potrebbero raggiungere il 20% del P.N.L. senza che ciò, in sé, modifichi la « natura » della società americana. Qui si invoca la dimensione economica per dimostrare che esiste una *opzione* sistematica intrapresa e seguita, che questa opzione costa molto cara e che essa resterebbe incomprensibile se non fosse inserita all'interno di « opzioni » più generali di politica sia interna che esterna. Queste ultime, a loro volta, contribuiscono pesantemente a formare la società russa.

E' inutile precisare che quando io parlo di « opzioni » non penso per niente alle decisioni puntuali e « razionali » dei giocatori di scacchi.

La mia argomentazione si fonda sulla differenza qualitativa, incontestabile, se non in piena malafede, tra la pro-

duzione e il funzionamento *effettivo* della « società militare » e quello della società civile, in Russia. Non si comperano MIG 25, SS 20, Backfire e Soyouz nei supermercati né a Mosca né a New York. Ma ciò che si acquista nei supermercati di New York è qualitativamente simile a ciò che viene prodotto per l'esercito, grosso modo, funziona o non funziona allo stesso livello, mentre in Russia un abisso qualitativo, ampiamente riconosciuto e quotidianamente attestato dalle pubblicazioni *ufficiali* russe, separa i due settori. (...)

Ora una simile « scelta » non è evidentemente gratuita — né per i suoi presupposti, né per le sue implicazioni e conseguenze interne ed esterne. A trent'anni dalla fine della « ricostruzione » la Russia non è ancora arrivata ad essere una « società dei consumi » (una transizione che altri paesi altrettanto poveri e altrettanto malgestiti come la Spagna o la Grecia hanno compiuto in una decina d'anni). Se i paesi « occidentali » possono mantenere un regime liberale, senza gulag e senza idee, è *anche* — benché non solo — perché essi possono fornire alla popolazione « merci » in quantità maggiori ogni anno (cosa che evidentemente pone il problema della stabilità di questi regimi qualora la crescita dovesse arrestarsi per un periodo prolungato). Dal punto di vista della classe dominante una politica che continua a mettere l'accento sulla repressione piuttosto che sull'abbrutimento consumista,non è evidentemente né la sola possibile e neppure, in teoria, la più vantaggiosa.

Certo noi non ci troviamo nel campo delle scelte « razionali » ed io sarei l'ultimo a sottovalutare le irrazionalità profonde, le inerzie « attive » insormontabili che dominano da parte a parte il sistema burocratico totalitario russo più di qualunque altro regime sociale contemporaneo. Ho già scritto a più riprese che la transizione verso un regime burocratico più « morbido » in Russia, anche se teoricamente possibile, è praticamente inconcepibile. In definitiva la Russia — come e più delle altre società — è una immensa valanga che rotola secondo il suo peso e le pendenze del terreno e che nessuno — né individuo né classe sociale — « dirige » né può « dirigere ».

Ciò non impedisce di individuare in questo movimento delle costanti e che il problema si ponga con insistenza: qual è quindi il fattore per cui da decenni l'esercito assorbe in

modo consistente, coerente, ininterrotto, la parte migliore delle risorse del paese — la parte che, in capo a questo periodo, avrebbe precisamente costituito la differenza tra lo stato di penuria civile attuale e lo stato di una economia moderna mediamente prospera? Perché e come il « partito » ha agito sistematicamente in modo che questa fosse effettivamente la scelta *ex post facto?* Come mai in seno al « partito » non si è mai trovata una frazione che proponesse e imponesse una « politica » più « politica »? (Anche l'episodio Krusciov non sfugge a questa constatazione: è Krusciov che ha installato i missili russi a Cuba).

La risposta più plausibile a questa domanda è la seguente: perché una tale frazione non avrebbe avuto — non ha avuto — alcuna *chance*. E ciò perché da molto tempo il potere effettivo, per quanto riguarda gli orientamenti decisivi, appartiene all'esercito, agli alti gradi dell'apparato burocratico *militare* (sotto Stalin, ad esempio, non era assolutamente la stessa cosa).

In un regime totalitario come quello russo *nella sua situazione attuale,* chi può impedire a colui che ha tra le mani gli strumenti e i mezzi effettivi del potere — l'esercito — di avere il potere lui stesso? Chi potrebbe fare da contrappeso al peso reale dell'esercito in assenza di vita politica, di opinione pubblica che possa esprimersi, di controllo istituzionale, di legalità *effettiva* che regoli l'accesso e la successione ai posti più elevati?

Evidentemente il potere del partito si è sempre fondato sull'immaginario — in tutte le accezioni del termine. Ritornerò più avanti su questo problema e sui suoi aspetti più importanti. Per ora parliamo dell'immaginario nella sua accezione più corrente ed evidente: così come si è incarnato e legalizzato da un lato nel e attraverso il Terrore e dall'altro nell'Ideologia.

Cos'è più spaventosamente « reale » del terrore, soprattutto del « terrore russo » con le decine di milioni di cadaveri, con la gente che passa decenni nel gulag? Ma quali sono state le condizoni *necessarie* del terrore? Da un lato, il più importante, la *rappresentazione* simbolica di milioni di persone che non potevano, perché non era possibile, resistervi. Non è nostra intenzione vedere in questa sede com'è nata questa rappresentazione, com'è divenuta prevalente e in

che cosa si è radicata. Ma Solgenitzin e altri dissidenti hanno detto e ripetuto ciò che noi sappiamo da molto tempo, almeno da dopo La Boetie. E cioè che il terrore non sarebbe stato « inevitabile » se tutti, in un certo senso, non vi avessero concorso, non foss'altro che comportandosi come se esso fosse inevitabile. Dall'altro: perché dunque è Stalin che fa arrestare ed ammazzare Jagoda — e non il contrario? Perchè sono gli altri membri dell'Ufficio Politico che uccidono Beria durante la seduta e non invece una squadra di amici di Beria che arrestano questi membri prima che inizi la seduta dell'Ufficio Politico? Come il più primitivo tra i primitivi crede nel suo feticcio, così Jagoda crede che Stalin è intoccabile. Breznev nel 1964 ha dimostrato, nella pratica, che Krusciov non era intoccabile. In breve, il partito può disporre del terrore solo se tutti credono che il partito disponga del terrore.

Ora, sotto questa forma, il terrore non esiste più, in ogni caso esso ha cambiato la sua natura.

Anche l'ideologia ormai non esiste più. I catechismi grossolani di Stalin (o altrove di Mao) per lungo tempo, indipendentemente dalla loro qualità intrinseca, hanno potuto giocare un ruolo sociale e storico. Del resto lo continuano a giocare *sempre*, ma *altrove*: in Africa o in America Latina. Il fatto è che non lo giocano più in Russia: nessuno ci crede più tanto, la burocrazia del partito quanto il resto della popolazione. La società russa diviene — tende a divenire — una società *cinica*. Il partito non è più che un semplice assemblaggio di carrieristi e di arrivisti autocooptati. Esso è tutto, e deve sempre pretendere di esserlo, e non è, praticamente, niente. In un certo senso esso stesso ha proclamato la sua morte in diversi modi il giorno in cui per bocca di Breznev ha detto: non aspettatevi altro, non esiste un altro « socialismo » davanti a noi, il solo socialismo è quello che esiste, qui ed ora, in Russia, il « socialismo effettivamente realizzato ». In breve: nessun altro possibile « avvenire storico » al di fuori di questo spaventoso presente.

Il partito, da sempre « funzionalmente » parassita, si è proclamato parassita storico da se stesso. Esso ha « compiuto la sua missione storica » di condurre la Russia al socialismo — cioè di produrre questa industrializzazione zop-

pa e sbilenca. La « funzione » che gli resta — la « direzione » della società — la compie quanto peggio possibile come tutti vedono e sanno. Alla fine dello scorso anno, per l'ennesima volta, Breznev è obbligato ad ammettere pubblicamente che non funziona pressoché nulla, che l'economia ristagna, la produttività anche, che tutte le misure prese, riportate, riprese, sono state vane.

La sola « ideologia » che resta, o può restare vivente in Russia, è lo sciovinismo della Grande Russia. Il solo immaginario che conserva un'efficacia storica è quello nazionalista o imperiale. Questo immaginario non ha bisogno del partito — se non come maschera e soprattutto come strumento di propaganda e d'azione, di penetrazione internazionale. Il suo portatore organico è l'esercito, che, al contrario del partito incapace di risolvere il problema della sua « direzione », è una struttura essenzialmente *stabile* che — dopo essersi sbarazzato delle nefaste interferenze del partito — sa combinare, salvo che in alcuni punti marginali, sia la stabilità e la regolarità di un apparato burocratico-militare di tipo tradizionale, sia le caratteristiche e il « lavoro » di una burocrazia moderna votata ai compiti del suo auto-adattamento e della sua auto-modificazione. L'esercito è il *solo settore veramente moderno* della società russa — è il solo settore che effettivamente *funziona*.

Tutto fa pensare che non si debba più parlare della Russia come di una società dominata dal partito/stato totalitario, questa creazione di Lenin perfezionata da Stalin. Tutto fa pensare che bisognerà considerare sempre di più la società russa come una società stratocratica, in cui il corpo sociale dell'esercito costituisce l'istanza ultima della dominazione effettiva (e non solo il garante ultimo dell'ordine costituito, interiormente ed esternamente) e che deve o dovrà conservare, per numerose ragioni storiche e contingenti, il partito come maschera e come strumento. Il principale ruolo di quest'ultimo diviene, sempre di più, da un lato quello di gestire in subappalto la società « non militare » nei limiti definiti dalle esigenze dell'esercito; dall'altro di essere il *Propagandastaffel*, interno ma soprattuto estero, del G.Q.G. dell'esercito russo. Quest'ultimo non può partire alla conquista del mondo in nome di Cristo, dello Zar o della Santa Russia: è molto più efficace e redditizio parlare — come

fa il suo portavoce Marchais — di « lotta di classe su scala internazionale ».

Nella società russa, in questa fase in cui il totalitarismo di vecchio stile (stalinista) scricchiola e si decompone, l'esercito appare come la sola forza effettiva che ancora può tenere insieme la società.

Gli zek, nei gulag, si facevano tatuare sulla fronte: « Schiavi del partito comunista dell'Unione Sovietica ». Può darsi sia giunto il momento di decifrare sulla fronte di tutti i cittadini russi quest'altro tatuaggio scritto con l'inchiostro invisibile: « servi del grande esercito dell'impero russo ».

Precisiamo meglio l'idea di società militare e di esercito come corpo sociale. Si possono immaginare le sopracciglia del sociologo nell'atto di aggrondarsi: cos'è un corpo sociale? Dove avete definito questo concetto? Questo tipo di discussioni non mi interessa. In francese si dice: spirito di corpo, corpi di mestieri, ecc. In Russia si tratta — o almeno questa è la mia tesi, e se si vuole discuterla bisogna comprenderla — di una realtà storico-sociale nuova. Chi pensa ai condottieri, ai lanzichenecchi o agli ufficiali di Courteline, quando sente la parola « esercito » non comprenderà gran che. (...) Vediamo di *affrontare* l'argomento: in primo luogo qual'è la natura di un grande esercito *moderno*. (...). Non si tratta di ufficiali e soldati. E' un apparato tecno-burocratico industriale immenso, in cui l'aspetto tecnico industriale è sempre più accentuato. Al suo interno essere un « buon ufficiale » non significa vegliare sullo stato impeccabile delle uniformi della compagnia, né condurre i soldati in combattimento pistola in pugno. Significa invece partecipare, in funzione di una specializzazione e di una qualificazione tecnica, alla gestione di un immenso *multi-trust* che ingloba innumerevoli attività necessariamente e costantemente coordinate. In Russia debbono essere circa venti milioni le persone impegnate (forse quindici, forse venticinque, certamente non uno e neppure cento milioni) e integrate in questo *multi-trust* (evidentemente non mi riferisco ai « soldati »). Si dice ci siano (Le Monde 7.3.1980) centomila *specialisti* della guerra chimica, di *niente altro* che della guerra chimica! (« industria » che « consuma » pochissima « mano d'opera » per quanto riguar-

da la sua produzione). Sostituire questa cifra con 50.000 o con 150.000 non fa differenza. Discutere di questa realtà in termini di « esercito professionale » oppure no significa non comprendere nulla. Il XVIII e il XIX secolo sono finiti. Qui siamo *al di là* della distinzione tra esercito professionale ed esercito di leva, ecc. . Ora come secondo punto, questo corpo sociale, questo esercito che è un *multi-trust,* in Russia, vista d'altronde la realtà del paese, non è e non può essere semplicemente un settore qualunque giustapposto agli altri; è una sotto-società a parte, la « società militare » (nel senso più ampio, ovviamente, del termine « militare »), ciò che *non è* ad esempio, negli Stati Uniti. Perchè? Perchè *in Russia* esso è qualitativamente diverso dal resto della società; perchè è il *solo,* ripeto, il solo settore e corpo *moderno* di questa società sbilenca, il solo ad essere *funzionalmente efficace* e, inoltre, il solo ad essere « ideologicamente (o immaginariamente) efficace perchè incarnazione *organica* e « *naturale* » dell'ideologia e dell'immaginario nazionalista della Grande Russia « imperiale ». L'ideologia del partito, invece, diviene sempre più insignificante. (. . .)

Dopo sessant'anni il partito cerca di organizzare e di modernizzare la società, fallisce miseramente e lo dice. In un settore non fallisce: quello militare. Come e perchè questo miracolo? Ho detto che l'« esercito russo » — la società militare — si è costruito così com'è da trent'anni e che ciò è stato possibile perchè *si è liberato* dall'influenza di fatto del partito, delle sue interferenze, delle sue false statistiche, delle sue nomine *unicamente* in funzione dell'appartenenza al tale clan o cricca politica, ecc. . . Non che tali fenomeni non esistano nell'esercito: esistono come in ogni sistema burocratico. Ma ad un livello che deve essere qualitativamente diverso. Il partito vive solo sulla falsificazione perpetua della realtà, e la carriera individuale di qualunque burocrate dipende non dal suo reale « rendimento », ma dalla sua abilità nella falsificazione. Ora questo non è e non può essere il caso dell'esercito visto com'è e come funziona l'esercito russo. (. . .)

La forza bruta per la forza bruta

La spinta verso l'espansione [dell'esercito russo] ha un significato profondo, forse è l'elemento più decisivo in questa

storia, il più difficile anche da delineare e da formulare chiaramente. E concerne non solo l'apparato militare ma l'insieme degli strati dominanti russi, esercito e partito « civile » confusi. Si tratta di una visione del mondo nuova e di un omologo tipo antropologico. E' una creazione storico-sociale di un immaginario sconosciuto, in questa forma, nella storia precedente.

Quando Kadar diceva a Dubcek « veramente voi non sapete qual è il tipo di persone con cui avete a che fare? » ciò che intendeva era chiaro. Dubcek si faceva delle illusioni credendo che i capi del Cremlino potessero essere persuasi con degli argomenti come rispettare i « diritti » altrui o l'« indipendenza nazionale » di un paese o semplicemente negoziare in vista di un possibile compromesso salvaguardando almeno un'infima parte degli interessi o del punto di vista della parte più debole. In breve egli intendeva: comprendete dunque che voi avete a che fare con gente senza fede né legge, con gente che non comprende che il linguaggio brutale della forza e per cui qualunque linguaggio è, esso stesso, solo velo o strumento. La forza al servizio di chi? La forza al servizio del nulla: la forza al servizio di se stessa, la forza che si è dotata di una seconda forza e la spinge alla sua espansione senza limiti. La forza che tende solo ad aumentare in quanto forza.

La « vittoria mondiale del socialismo » vale a dire l'impero mondiale russo-comunista. Non si tratta di parole, né di retorica, né di « ideologia ». Esiste una rappresentazione, una costruzione, una costituzione russo-comunista non solo della dimensione della « politica internazionale » ma anche della dimensione sociale e storica, *di ciò che è il mondo umano,* che è rappresentazione di questo mondo in puri termini di rapporto di forza, rappresentazione di un mondo esclusivamente fondato su relazioni di dominio, e in cui evidentemente la guerra, attuale o potenziale, rappresenta il momento della verità. Qualunque contenuto sociale, politico, ideologico che Lenin poteva ancora includere nella formula: « Chi vincerà? » è sparito, ma non la formula stessa. Anche i discorsi, quasi sempre bugiardi — non si tratta di « menzogne », ritornerò sull'argomento — lo proclamano con una totale sincerità: « noi vi sotterreremo » urlava Krusciov. Nella rappresentazione russo-comunista della storia universale la « vittoria

finale del comunismo » cioé l'impero mondiale dei padroni attuali della Russia, è il punto cardinale di riferimento in rapporto al quale tutto il resto si ordina e « acquista senso » per loro.

Questa rappresentazione della storia universale e della società mondiale non è una «teoria » (essa non è né vera né falsa). Essa non è neanche una « ideologia » nel senso proprio del termine, benché essa mantenga con l'ideologia (qui pseudo « marxista-leninista ») un rapporto *sui generis* su cui ritornerò. E' un *significato immaginario sociale* che è stato centrale nell'autocostituzione degli strati dominanti russi dopo Stalin e che, da molto tempo, si è liberato da tutto il ciarpame « marxista-leninista » e lo ha trasformato in semplice appendice strumentale. Esso è contemporaneamente interpretativo, costitutivo e costruttivo. A partire da esso le classi dominanti russe « comprendono » il mondo; a partire da esso si costituiscono e si tengono insieme; a partire da esso, infine, esse costruiscono il mondo — cioè esse *fanno in modo che esista nella realtà,* e non soltanto nella rappresentazione — che esse vogliono. Se uno stato sufficientemente forte « frequenta » il mondo internazionale come puro e nudo campo di forze, prima o poi gli altri stati sono obbligati a fare lo stesso o a sparire.

Qualunque società si fa e deve farsi una rappresentazione dell'insieme umano in cui è situata, delle altre società, del passato e del futuro. Evidentemente questa rappresentazione è immaginaria nel senso più profondo del termine. Essa conferisce un *significato* a questo strano fatto: la coesistenza di società umane e la loro successione ha un significato che deve essere inventato, creato, e che non corrisponde né a leggi o a fatti naturali, né a deduzioni razionali. Ma questi significati immaginari evidentemente (per ciascuna società in sè e per la loro coesistenza obbligata) sono fattori *reali* della storia *reale.* Essi determinano l'essenza della vita, dell'attività, del « destino », della storia degli ebrei come di Roma, degli arabi islamici come delle monarchie cristiane fino al quasi-suicidio collettivo dei tedeschi dominati dal nazismo. (. . .)

La retorica dell'attuale classe dirigente russa non ha niente a che vedere con una « ideologia ». A prima vista è stupefacente vedere a volte buoni conoscitori del regime russo con-

tinuare ad affermare che esso è guidato dall'« ideologia comunista » e dalla credenza nelle « leggi della storia » che assicurerebbero la « vittoria finale del comunismo ». Non esiste niente del genere — e i blocchi mentali di questi esperti si possono spiegare molto bene, come tenterò di fare più avanti. In breve, si tratta dell'impossibilità di concepire e di accettare che la forza bruta possa tenere insieme una società che non costituisce una curiosità etnologica, ma che grava pesantemente sul destino dell'umanità e sull'orientamento della storia. La retorica russa (e più generalmente comunista) conserva, certamente, gran parte della *terminologia* marxista. Ma non è questo che ne fa, o ne potrebbe fare, un'« ideologia ». Perchè una terminologia porti ad una ideologia è necessario che le *parole* conservino un certo rapporto (non completamente arbitrario) con le *idee*. Niente del genere con la terminologia russo-comunista.

Certo sussiste, « qualcosa » del marxismo-leninismo, salvo che non si tratta di qualcosa di veramente specifico al marxismo (ed anche al marxismo-leninismo). Questo « qualcosa » consiste nel riconoscere alcuni elementi della realtà storico-sociale e contemporaneamente l'estrema trasformazione del « realismo » politico marxista (e soprattutto marxista-leninista). Ciò che la direzione russa « conserva » del marxismo è ciò che le permette di pensare la società come *divisa,* di vedere sempre nei rapporti sociali e politici la dimensione della *dominazione* e in tutti gli altri aspetti della vita e delle attività sociali momenti *strumentali* in rapporto a questa dominazione. (La differenza con un semplice « machiavellismo » ordinario è che, generalmente, questo resta limitato al settore « politico » in senso stretto e non influirebbe, ad esempio, sulla letteratura o sulla pittura, attività che invece in Russia debbono essere indirizzate a servire la dominazione della classe al potere). Essa utilizza questa visione certamente in rapporto alla propria società ma anche in rapporto alle altre la cui divisione sociale e politica diviene costantemente un fattore da utilizzare e da sfruttare: sia come veicolo per l'insediamento al potere di uomini a lei ligi, sia come moneta di scambio che le permette di ottenere altri vantaggi (sono numerosi i casi in cui essa ha venduto la tale rivoluzione o il tale movimento nazionale quando le è convenuto, i suoi critici marxisti di sinistra vi hanno sempre

visto « tradimenti » e/o i segni dell'integrazione definitiva della burocrazia russa nell'ordine capitalista mondiale, invece di vedervi la semplice *utilizzazione* pragmatico-cinica di questi movimenti). E questa stessa visione fa sì che essa pensi costantemente in termini di forza e di rapporti di forza, che per essa i rapporti internazionali non siano nient'altro che rapporti di forza tra stati: « quante divisioni ha il papa » domandava Stalin; e Breznev: « quanti carri ha Berlinguer? ». (. . .)

Vogliamo insistere sulla specificità del fenomeno. Non sono le classi dominanti russe ad aver creato questo aspetto del mondo storico-sociale come campo di rapporti di forza; né esse sono le prime ad averlo scoperto. Ma esse sono sì le prime (almeno su questa scala e con tali « possibilità » storiche) ad averne fatto il principio unico ed esclusivo del loro comportamento e della loro stessa esistenza, ad aver scartato qualunque altra preoccupazione e soprattutto qualunque *limite,* sia « interno » che « esterno », che non fosse pragmatico ed opportunista, alla visione del mondo come semplice campo di forze ed a un'attività basata solo su questo. Dio sa, ad esempio, quanto hanno potuto essere — e quanto possono essere — ciniche e senza scrupoli le classi dirigenti dei paesi capitalisti nel perseguimento dei loro scopi. Ma ciò non definisce, né esaurisce le società capitaliste occidentali. In esse il perseguimento della potenza si è dotato anche di altri strumenti oltre a quelli della forza bruta. Soprattutto quelli dell'espansione della produzione, della « penetrazione » economica, i cui effetti possono essere — praticamente sono sempre stati — più che crudeli per coloro che li subiscono, ma che provocano, più o meno a breve termine, le reazioni delle società interessate e in definitiva aprono il terreno alle lotte sociali e politiche. D'altra parte, soprattutto l'uso della forza bruta ha sempre incontrato notevoli ostacoli di tutti i tipi: la legge, le reazioni dei cittadini, la critica e il controllo pubblici, ed anche l'ipocrisia, omaggio che i dominanti sono stati quasi sempre obbligati a rendere ai valori condivisi dalla società e senza i quali quest'ultima non avrebbe potuto *mantenersi unita.*

Ad esclusione di momenti eccezionali e passeggeri, non c'è mai stato nella storia un « machiavellismo » puro e illi-

mitato, una pratica del potere come potere e per il potere con l'esclusione di qualunque altra considerazione ed anche, più esattamente, con *subordinazione* esplicita, articolata, totale, di tutto il resto alla pura strumentalità del potere e della forza. Il « machiavellismo » — ciò che si è estratto o si è creduto di poter estrarre con questo nome dal *Principe* — è sia opera di riflessione su una « pura politica di potere », sia « momento », « componente » tra altre del comportamento del tale individuo o del tale gruppo dominante. Esso non è mai stato — e fino ad ora non si pensava potesse essere — l'unico cemento, l'unico *modo di essere,* — non solo di operare — di un'intera società, dall'alto in basso. E quelli a cui ripugna di vedere la Russia com'è, sono asserviti alle stesse motivazioni, allo stesso rifiuto di ammettere che la storia possa essere anche *questo* Sono gli stessi che denunciavano con indignazione il *Principe.* Non si era mai potuta vedere una società istituita *esclusivamente* sui rapporti di forza, (. . .) una società senza fede né legge e senza alcun altro valore che la forza. Parlo, beninteso del regime e della società così come il regime vuole plasmarla e tende a plasmarla. Al suo interno infatti (sia utilizzando sopravvivenze del passato non completamente sradicate, sia utilizzando loro proprie reinvenzioni) un gran numero di individui riesce comunque ad orientarsi ed a comportarsi in modo differenziato. Ciò è evidente ed è un altro problema, o meglio un'altra fase del problema.

L'altro elemento del marxismo-leninismo che sussiste è la terminologia o la retorica. Questa terminologia non ha conservato, come si sa, *alcun rapporto* con ciò che questi termini erano inizialmente preposti a designare o con ciò che questi termini, o almeno alcuni tra loro, continuano ancora a designare nelle lingue che non hanno ancora completamente subito la distruzione comunista. Per questo non si può parlare di « ideologia », per questo il termine forgiato in questi ultimi anni di « ideocrazia » è nello stesso tempo vuoto e catastroficamente fuorviante. In verità parlare di « ideocrazia » a proposito del regime russo significa partecipare, senza rendersene conto, alla stessa impresa di corruzione radicale del linguaggio su cui vive il comunismo, significa farsene complici senza volerlo e senza saperlo. Che cosa significa quindi il termine « idea »? Quali sono le « idee » che « regnano » (dominano, *Kratein*) sotto il comunismo? Il comunismo, molto

evidentemente, è tutto il contrario: è il regno dell'assenza totale di qualunque « idea ». La sola « idea » che vi si trova è l'intento della dominazione universale per mezzo della forza bruta. Se ciò si può chiamare un'idea, allora è già esistita una fase di ideocrazia realizzata nella storia della terra: l'ideocrazia dei grandi sauri dell'era mesozoica.

Il termine « ideocrazia » applicato al regime russo si basa su una totale incomprensione di ciò che è questo regime. Il suo relativo successo traduce l'impossibilità, per l'intellettuale occidentale, di superare i *suoi* schemi e le sue esigenze di pensiero: *bisogna* che questo regime, che d'altronde gli appare tanto mostruoso, « abbia un senso » qualunque in una storia che *deve* anch'essa avere un senso. (. . .) Qualunque siano le accuse alla vecchia « filosofia della storia », all'intellettuale occidentale ne serve una, ma non una qualsiasi: quella che garantisca il senso ed escluda il non-senso. Dietro o al di sotto di qualunque società a lui serve una metafisica: non può concepire che il regime russo possa essere pura « fisica ». A lui necessita il supersensibile, non può comprendere, nella storia, l'emergenza di una società ridotta al « sensibile » (ovviamente parlo metaforicamente). In un certo senso l'intellettuale occidentale è molto più a suo agio (filosoficamente parlando) col nazismo o anche con lo stalinismo del grande periodo delle purghe e dei massacri. Pur aborrendolo, può fare qualcosa della metafisica pseudo-biologica della « razza » (pretendendosi « scientifica », questa bestialità multipla si lascia discutere e continua a fornire materiale per virtuose e saccenti dissertazioni a folle di benpensanti, dai vari biologi fino ai giornalisti). L'odio dell'altro ed anche il bisogno di costruire qualcuno radicalmente diverso per poterlo odiare; la follia assassina; il sadismo S.S.; la paranoia di Stalin; infine l'idea stessa di Male Radicale. Tutto questo, che lo si sappia o no, è dentro di noi, noi vi partecipiamo, anche l'orrore è, al limite, qualcosa di familiare.

Ma nel regime russo attuale non c'è odio né follia assassina. Stalin finalmente si rivela — mistero indefinitamente rinnovato della storia umana — un *incidente necessario,* una contingenza essenziale, un azzardo costitutivo della storia dello stalinismo. Nessuna metafisica fonda il regime; niente « idee » né tanto meno passione delirante. Solo pura strumentalità al servizio della forza. Stalin faceva scrivere dai

poeti ai suoi ordini che egli faceva levare il sole, nascere il grano, concepire le donne. Ambizioni profondamente umane condivise da tutti: chi dunque (se non gli uomini) ha inventato qualcuno che fa tutto ciò? Ma Breznev non fa scrivere niente di simile; si fa semplicemente conferire le « bagatelle segnaletiche » che debbono distinguere lo zombie in cima alla gerarchia degli zombies.
(...)

Un nuovo tipo di società

Al di là di questi fattori appaiono due problemi non irrilevanti che rendono difficile *vedere* cos'è veramente la Russia contemporanea.

Il primo è quello della categoria e dell'idea stessa di *potere*. Il partito (o l'esercito, poco importa) « ha » il potere, o « esercita » il potere in Russia. Questo cosa significa? Cos'è il potere, come si può « avere »?

Qui non entrerò in questo problema abissale. Constaterò semplicemente che per lo più quando si parla della Russia sembra che si abbia implicitamente un'idea del potere (o del processo politico) come di qualcosa perfettamente *visibile*. Non parlo dell'ingenuità, ormai rara, (benché la discussione sulla Russia lo dimostri meno di quanto si pensasse), che identifica il potere con i suoi « detentori » in carne e ossa secondo i testi ufficiali. Ma anche se si accetta la divisione (fondamentale per le società moderne) e la scissione tra processo reale e procedure ufficiali, tra le istanze formali e le istanze reali del processo decisionale, si continua a parlare come se la totalità di questi processi dovesse essere visibile, individuabile attraverso l'osservazione diretta. Ma il potere è solo in parte nella sfera del visibile. Ciò crea un problema che risulta in una prima fase banale. L'eminenza grigia che opera dietro al monarca, o i gruppi informali che decidono senza apparire nei processi verbali delle istanze ufficiali, tutto questo non è fatto dall'invisibile, o meglio non è della sfera dell'invisibile, ma è solamente della sfera dell'occultato. Sarebbe visibile per chi potesse condurre l'inchiesta perfetta e totale. La parte invisibile del potere — e la più importante — è in definitiva quella che agisce senza aver bisogno di « atti » specifici per manife-

starsi. Per lunghissimo tempo la Chiesa non ha avuto alcun bisogno di prendere decisioni *ad hoc* perché fossero costruite le chiese, né di inviare soldati per farsi pagare la decima. La società stessa precedeva ciò che la Chiesa « voleva ». Questa analogia — in parte falsa come ogni analogia — può forse illustrare il rapporto completamente *nuovo, originale, inedito* tra esercito, partito e società in Russia. (...) Io dico che se qualcuno può — con le sue azioni o con le sue omissioni ed al limite con la sua sola presenza — indurre la società a fare ciò che altrimenti non avrebbe fatto, o a farlo in un modo diverso, questo qualcuno « dispone di un potere » proporzionale a ciò che può far fare o non a fare. E dico che se qualcuno — individuo o gruppo — può, nello stesso modo, influenzare in modo decisivo non tanto il tale o tal altro dettaglio della vita sociale, quanto il corso, l'evoluzione e l'orientamento centrale della società, allora questo qualcuno non « dispone di un potere » ma diviene l'*istanza centrale* — *per quanto* questa è incarnata e rappresentata da una entità reale — *del potere* in una società considerata. E tale è il caso dell'esercito e della società militare russa — i cui orientamenti e i cui atti impegnano non solo il 15 o 20% del P.N.L. del paese, ma la vita e la morte, la nuclearizzazione o meno di 270 milioni di persone e di molte altre ancora.

Il secondo problema è, evidentemente, la novità, l'originalità del fenomeno. Ciò che si sta creando sotto i nostri occhi è un nuovo tipo storico di società. Nuovo nei suoi significati (come si è visto nella sua assenza di significati e nella loro sostituzione con la forza bruta come tale), nuovo nel suo modo di istituirsi concretamente e nel tipo di istituzione che così appare. In breve, è una *creazione* storico-sociale, poco importa il suo carattere mostruoso. *Creazione*: come direbbe Paolo, scandalo per i Giudei e stupidità per i Gentili. Ora questa idea si scontra con una resistenza accanita di tutti coloro che rimangono prigionieri del pensiero ereditato, resistenza che in questo caso rende ambigui gli effetti di questa « creazione ». Infatti questi effetti minacciano il « senso » della storia sia come senso positivo e valorizzato sia come intelleggibilità. Un marxista o anche un post-marxista molto « sovversivo » non sarebbe per niente sorpreso se gli si dicesse, con qualche « pezza » d'appoggio,

che la burocrazia manageriale della produzione e dell'economia sta per soppiantare il « partito » in Russia; egli lo troverebbe anche normale. Salterebbe invece fino al soffitto se gli si dicesse che, di fronte al fallimento del partito, l'esercito diviene un polo autonomo e impone sempre più alla società russa il suo orientamento. Perché? Perché, marxista o post-marxista, egli conserva qualcosa dell'ideologia della dignità o supremazia del « produttivo » e dell'« economico ». Se egli ha criticato il marxismo, ha messo al posto dell'« economico » il « politico »: egli si è formato o ha assimilato una concezione del « partito/stato » come istanza dominante in Russia, essa è — o così gli appare — intelleggibile ,essa gli è familiare, essa funziona per mezzo dell'ideologia che lui conosce. Ma il militare? Puah! Che volgarità, che indegnità, che aberrazione. La forza bruta demolisce la razionalità della storia. Ora, che il reale debba essere comprensibile, all'occorrenza nella sua stessa incomprensibilità, non è un'iperbole di Hegel, ma una necessità psichica dell'esistere, che si sia intellettuali o semplici uomini qualunque.

Ciò che non può essere visto, allora, è il fatto che abbiamo davanti a noi un *nuovo* tipo di società in *formazione,* una *creazione* storico-sociale. L'agente attivo di questa creazione — favorita e condizionata certo da una quantità di fattori — è l'esercito. Se si osserva ciò che conta nella grande realtà storica, e non gli organigrammi, si vede che ciò che emerge in Russia è una *stratocrazia*, che non ha niente a che vedere con il « bonapartismo », il regno dei pretoriani, le dittature militari latinoamericane, ecc. Niente a che vedere non solo « descrittivamente » ma essenzialmente. E questa essenza è che per la prima volta nella storia noi assistiamo alla nascita di una società in cui il posto della religione o di qualunque altro magma di significati immaginari è stato preso da un « significato » che non è tale: la forza bruta per la forza bruta.

Oggi è relativamente facile vedere e dire che la Russia non ha niente a che vedere col « socialismo », da vicino o da lontano, che essa è una società di sfruttamento e di oppresisone. Ma quanti — a parte un pugno di individui di cui la maggior parte si trovava nei gulag di Stalin — lo

vedevano nel 1927 o nel 1932? Non è tra quaranta o cinquant'anni che sarà interessante constatare il ruolo e il posto dell'esercito russo; si tratta di vedere ciò che c'è, ora, in *statu nascendi*.

L'uccello di Minerva deve prendere il volo prima del calare della notte, che rischierebbe di essere lunga.

(Traduzione di Fausta Bizzozzero)

In gennaio, durante un viaggio di studio in Giappone, è morto Albert Meister. **Sociologo, si era occupato a più riprese delle problematiche inerenti all'autogestione: dopo gli ormai classici libri e saggi sull'autogestione in Jugoslavia, si era ultimamente occupato del « caso peruviano »,** L'autogestion en uniforme **(Parigi 1981).**

I lettori di Volontà lo ricorderanno per il saggio pubblicato sul n. 4 del 1980 dal titolo « La mistificazione del cambiamento ».

La collaborazione alla nostra rivista non è stata un caso isolato, egli infatti aveva più di una volta collaborato con gli anarchici: con la rivista Interrogations, **con** A-Rivista Anarchica **e nel 1979 aveva partecipato al** Convegno internazionale di studi sull'autogestione **organizzato dal Centro Studi Libertari « Pinelli ».**

La sua opera più stimolante e più originale rimane sicuramente L'inflation creatrice **(Parigi 1975), purtroppo non tradotta in italiano.**

Sociobiologia e scienze sociali: un confronto necessario

Umberto Melotti *

Lo studio del comportamento sociale in una prospettiva biologica non ha in sé niente di nuovo. Biologi, sociologi, antropologi, psicologi, etologi gli si sono dedicati con varia fortuna da molti decenni e ancora gli si dedicano, ciascuno coi suoi metodi e coi suoi interessi specifici. In questo ambito di ricerca, quanto mai magmatico, alla metà degli anni '70 si è però verificato un fatto, di notevole rilievo scientifico, che ha subito suscitato un vasto dibattito: la comparsa di una nuova disciplina, la « sociobiologia » (come l'hanno definita i suoi cultori con un termine già utilizzato in precedenza in senso più lato) che dello « studio sistematico delle basi biologiche di ogni forma di comportamento sociale » (1) ha fatto il suo oggetto specifico.

La sociobiologia da teoria a disciplina

La « rottura epistemologica » che ne ha segnato la nascita si deve in gran parte al caparbio lavoro di sistemazione

(*) Docente di sociologia all'Università di Pavia, dirige la rivista « Terzo Mondo ». Fra le sue pubblicazioni: *Lo sciopero nel suo contesto sociale* (1964), *Rivoluzione e società* (1965), *Sociologia della fame* (1966), *Cultura e partecipazione sociale nella città in trasformazione* (1967), *Marx e il Terzo Mondo* (1972), *Sociologia, storia e marxismo* (1978), *L'uomo tra natura e storia* (1979), *Introduzione alla sociologia* (1980), *Oltre la sociobiologia* (1981).

(1) EDWARD O. WILSON, *Sociobiology. The new synthesis*, The Belknap Press of Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass., 1975; trad. ital. Zanichelli, Bologna, 1979, p. 4.

teorica intrapreso da Edward O. Wilson, un docente di zoologia dell'Università di Harvard sino ad allora noto soprattutto come un autorevole specialista delle società degli insetti.

Già nel 1971, nella conclusione di un importante volume dedicato appunto all'organizzazione sociale di questa diffusa classe di fauna terrestre, così filogeneticamente remota dai vertebrati « da somigliare a creature di qualche altro mondo », Wilson aveva prospettato la possibilità di sviluppare una « sociobiologia unificata », per la quale le società degli insetti avrebbero dovuto fornire il necessario materiale comparativo.

Questa « sociobiologia », però, si configurava allora anche per lui non come una specifica disciplina, ma come una « teoria generale » in grado di prevedere determinate caratteristiche dell'organizzazione sociale delle diverse specie sulla base dei vincoli comportamentali loro derivanti dalla costituzione genetica e di alcuni parametri relativi alle caratteristiche delle loro popolazioni. A questa teoria, che avrebbe dovuto assumere la forma neocartesiana di un discorso ipotetico-deduttivo, secondo il modello che si era affermato nelle scienze fisiche e già aveva cominciato a influenzare anche la biologia evolutiva, secondo Wilson si sarebbe pervenuti in tre fasi : 1) la definizione dei postulati, tramite l'organizzazione delle conoscenze empiriche in concetti e l'individuazione delle relazioni fra loro esistenti; 2) la formulazione di nuove previsioni sul mondo reale, attraverso l'elaborazione di appositi modelli; 3) il controllo delle previsioni mediante la sperimentazione e l'analisi e l'eventuale revisione dei postulati di partenza (2).

Questo progetto, pur così chiaramente espresso, non suscitò al momento molta eco. Nel 1975, peraltro, lo stesso Wilson cominciò a dargli corpo, pubblicando un volume di grande impegno teorico che costituiva di fatto la fondazione della sociobiologia (3). Il suo intento, come egli stesso ebbe poi a dichiarare in un'intervista a un grande settimanale

(2) EDWARD O. WILSON, *The insect societies,* The Belknap Press of Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass., 1971; trad. ital. Einaudi, Torino, 1976, pp. 840-845.

(3) EDWARD O. WILSON, *Sociobiology. The new synthesis,* cit.

americano, era frattanto divenuto quello di « fare della sociobiologia una specifica disciplina » (4). Ma il disegno reale, appena dissimulato da qualche cautela formale, era ancora più ambizioso. La sociobiologia, infatti, era ormai da lui concepita non come una delle tante discipline fiorite in questo secolo sul tronco fecondo della biologia, ma come « la nuova sintesi » in grado d'integrare tutte le discipline dedite allo studio del comportamento sociale.

Ciò implicava una precisa presa di posizione nei confronti della sociologia e delle altre scienze sociali. « La sociologia in senso stretto, cioè lo studio delle società umane a tutti i livelli di complessità », scriveva Wilson, « è ancora distinta dalla sociobiologia a causa dei suoi metodi, che sono in gran parte strutturalistici e non genetici. Essa tenta di spiegare il comportamento soprattutto mediante la descrizione empirica dei fenotipi più esterni e mediante la sola intuizione, senza fare alcun riferimento alle spiegazioni evoluzionistiche nel vero senso genetico. Ha molto successo, come lo hanno avuto la tassonomia descrittiva e l'ecologia, quando fornisce una particolareggiata descrizione di determinati fenomeni e dimostra l'esistenza di correlazioni di primo ordine con le caratteristiche dell'ambiente. Ma la tassonomia e l'ecologia sono state rimodellate interamente durante gli ultimi quarant'anni, essendo state incorporate nel neodarwinismo - la cosiddetta "sintesi moderna" - in cui ciascun fenomeno è valutato per il suo significato adattativo ed è poi messo in relazione con i princìpi fondamentali della genetica di popolazioni. Può non essere esagerato dire che la sociologia e le altre scienze sociali, così come le discipline umanistiche, sono le ultime branche della biologia in attesa di essere incorporate nella "sintesi moderna". Una delle funzioni della sociobiologia è quindi quella di riformulare i fondamenti delle scienze sociali in maniera che questi argomenti rientrino nella "sintesi moderna". Resta da vedere se le scienze sociali possano davvero essere "biologizzate" in questo modo » (5).

(4) EDWARD O. WILSON, intervista in « Time », 1° agosto 1977, p. 22.

(5) EDWARD O. WILSON, *Sociobiology. The new synthesis*, cit., p. 4.

Di fatto a questa domanda Wilson stesso rispondeva di sì nell'ultimo capitolo del libro, intitolato « L'uomo : dalla sociobiologia alla sociologia », in cui affrontava in chiave sociobiologica quasi tutti i più classici temi delle scienze sociali (divisione dei ruoli secondo il sesso, cooperazione sociale, divisione del lavoro, famiglia, classi sociali, rapporti territoriali e gerarchici, istituzioni politiche, arte, morale, religione, etc.) nel modo in cui lo avrebbero potuto fare, a suo dire, « degli zoologi di un altro pianeta che stessero completando un catalogo delle specie sociali presenti sulla Terra » (6). Tre anni dopo a questi temi Wilson avrebbe dedicato un intero volume (7).

Il paradigma della sociobiologia

Il sasso era lanciato. Mentre il dibattito sulla sociobiologia si faceva rapidamente caldo e diventava addirittura un *media event,* al suo interno si sviluppava un confronto particolarmente aspro fra i sociobiologi, scesi in campo a ribadire che « prima o poi scienza della politica e del diritto, economia e psicologia, psichiatria e antropologia sarebbero diventate altrettante branche della sociobiologia » (8), e i cultori delle scienze sociali, che intervenivano in difesa dei loro « territori » disciplinari minacciati dall' « imperialismo » dei sociobiologi. Il livello cui si poneva la sfida sfuggiva peraltro ai secondi non meno che ai primi. La stragrande maggioranza di essi si limitava in realtà a riaffermare la scontata irriducibilità del comportamento umano alla mera spiegazione biologistica o a riproporre una concezione « ultraculturalistica » o « ultrasocializzata » dell'uomo, ormai da tempo criticata nell'ambito stesso delle scienze sociali.

(6) *Ibidem,* p. 553.

(7) EDWARD O. WILSON, *On human nature,* Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass., 1978; trad. ital. Zanichelli, Bologna, 1980. Su alcuni problemi posti dalla sociobiologia umana Wilson sarebbe poi ritornato in un altro libro, più scientificamente impegnato, scritto in collaborazione con un altro studioso. Si veda CHARLES J. LUMSDEN — EDWARD O. WILSON, *Genes, mind, and culture,* Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass., 1981.

(8) ROBERT L. TRIVERS, intervista in « Time », 1° agosto 1977, p. 18.

Il vero problema posto sul tappeto da Wilson era in effetti un altro. Mentre le scienze sociali, nonostante l'alto grado di raffinatezza concettuale raggiunto, erano in piena crisi proprio per la mancanza di un paradigma generale in grado d'integrare le straordinarie acquisizioni scientifiche dell'ultimo cinquantennio, la sociobiologia, nonostante la manifesta rozzezza di certe sue elaborazioni, ne proponeva uno di eccezionale forza euristica: l'evoluzione per selezione naturale, « la costruzione più straordinaria che l'intelligenza applicata all'enigma della propria emergenza dalla materia abbia finora prodotto » (9).

Per la verità con la prima versione di quel paradigma — quella che ne aveva dato lo stesso Darwin — le scienze sociali si erano già incontrate nel secolo scorso e il frutto, il cosiddetto « darwinismo sociale », non era stato particolarmente entusiasmante. Anzi, gran parte delle resistenze alla proposta emergente dalla sociobiologia derivavano proprio dal timore che essa potesse risuscitare il socialdarwinismo o dar vita, in qualche modo, a un « neo-socialdarwinismo » contraddistinto da implicazioni reazionarie (10). Che ci fosse stato anche un darwinismo sociale progressista (basti qui ricordare i nomi di Kropotkin e del giovane Kautsky) molti lo ignoravano o lo avevano dimenticato del tutto.

La versione del paradigma evoluzionistico proposto dalla sociobiologia è comunque diversa da quella che aveva a suo tempo ispirato il socialdarwinismo. Essa si richiama infatti non al darwinismo classico, ma al neoevoluzionismo della « sintesi moderna », cioè alla riformulazione genetica dell'evoluzione per selezione naturale proposta a partire dagli anni '30.

Secondo questa elaborazione, l'unità fondamentale su cui opera la selezione non sarebbe né l'individuo, né il gruppo,

(9) LUCIANO GALLINO, *A chi serve la sociobiologia?*, in « Mondoperaio », 1980, vol. 33 n. 3, p. 103.

(10) Cfr., ad esempio, SOCIOBIOLOGY STUDY GROUP OF SCIENCE FOR THE PEOPLE, *Sociobiology: another biological determinism,* in « Bio-Science », 1976, vol. 26 n. 3, pp. 182-186; MARSHALL D. SAHLINS, *The use and abuse of biology. An anthropological critique of sociobiology,* Tavistock, London, 1976, trad. ital. Loescher, Torino, 1981; e AA. VV., *Psicobiologia e potere. Il nuovo socialdarwinismo,* Feltrinelli, Milano, 1977.

né la popolazione nel suo insieme, ma il gene, cioè la stessa unità di base dell'ereditarietà. Naturalmente la selezione agisce attraverso tutte le altre citate unità (sì che si può parlare di selezione individuale, selezione di gruppo e selezione interdemica), ma in realtà essa le premia (selezione positiva) o le elimina (selezione negativa) nella misura in cui esse sono caratterizzate dalla presenza o dall'assenza di determinate disposizioni genetiche. Se opera nel medesimo senso (positivo o negativo) attraverso unità diverse, si parla di selezione rinforzante (*reinforcing selection*); se invece opera su di esse in direzione opposta, si parla di selezione contrastante (*counteracting selection*). Ma oggetto di selezione, in ultima analisi, è sempre un determinato gene. La selezione di un carattere (compreso ogni comportamento che possa essere trattato come tale) dipende pertanto dai suoi effetti sulla rappresentanza che il gene (o il complesso dei geni) che direttamente o indirettamente lo controlla ottiene nelle generazioni successive, cioè, nel linguaggio della biologia neoevoluzionistica, sull'idoneità genetica (*genetic fitness*).

Questo paradigma, secondo i sociobiologi, permetterebbe d'interpretare in forma nuova molti fenomeni di grande interesse sociale, anzi la stessa evoluzione della socialità, a qualsiasi grado di complessità biologica. Di qui, per dirla con quell'articolo del *Time* che ha fatto conoscere la sociobiologia al grande pubblico, « la sua stupefacente promessa di gettare un ponte fra le scienze della natura e le scienze dell'uomo, sussumendo tutto lo studio del comportamento, dalla *Drosophila* all'*Homo sapiens,* sotto l'insegna di una sola grande disciplina » (11).

I temi della sociobiologia

A questo punto, mi sembra giusto presentare ciò che la sociobiologia è e ciò che vorrebbe diventare, e il miglior modo di farlo è forse quello di sintetizzare a grandi linee i temi affrontati nel più importante libro di Wilson.

Sociobiology: the new synthesis nell'edizione originale americana consta di quasi 700 pagine in grande formato (comprese oltre cento pagine di glossario, bibliografia e indice ana-

(11) *Why you do what you do. Sociobiology: a new theory of behavior,* in « Time », 1° agosto 1977, p. 23.

litico) e si articola in tre parti, rispettivamente intitolate « L'evoluzione sociale », « Meccanismi sociali » e « Le specie sociali ».

La prima parte, dopo un capitolo introduttivo irritantemente intitolato « La moralità del gene », presenta i princìpi fondamentali della genetica e della biologia di popolazione e i concetti elementari della sociobiologia e si conclude trattando la selezione di gruppo e l'altruismo. Fra i concetti originali della sociobiologia va segnalato in particolare l'« effetto moltiplicatore », introdotto dallo stesso Wilson per spiegare come « una piccola modificazione evolutiva nei moduli comportamentali degli individui possa amplificarsi e trasformarsi in un importante effetto sociale in virtù del suo propagarsi a molteplici aspetti della vita sociale » (12). Fra i princìpi della biologia di popolazione viene data particolare enfasi alla contrapposizione fra selezione *r,* che opera in ambienti caratterizzati da grande instabilità delle risorse, favorendo la produzione di un gran numero di figli, con un investimento relativamente piccolo in ciascuno di essi, e selezione *K,* tipica di ambienti stabili e con risorse prevedibili, che inibisce una crescita troppo rapida della popolazione e favorisce invece la competizione al suo interno, con la produzione di un minor numero di figli e un maggior investimento in ciascuno di essi. Nel capitolo sulla selezione di gruppo, viene infine trattato l'altruismo, che sin dalle prime pagine Wilson aveva definito come « il principale problema teorico della sociobiologia » (13), e vengono presentati i concetti-chiave dell' « idoneità globale » e i modelli della « selezione di parentela » (*kin selection*) e dell' « altruismo reciproco ».

La seconda parte, dedicata ai meccanismi sociali, tratta delle determinanti della dimensione dei gruppi, dello sviluppo e della modificazione del comportamento sociale, dell'origine e della funzione della comunicazione e di determinati aspetti del comportamento e dell'organizzazione sociale. Sono qui analizzati, in particolare, il comportamento aggressivo, il distanziamento sociale e il territorialismo, i sistemi di dominanza, la divisione dei ruoli sociali, il comportamento sessua-

(12) EDWARD O. WILSON, *Sociobiology. The new synthesis,* cit., p. 11.
(13) *Ibidem,* p. 3.

le, le cure parentali e le forme di simbiosi sociale. Molto materiale è ripreso dai precedenti studi etologici, ma vengono introdotti anche altri modelli specificamente sociobiologici, come quello dell' « investimento parentale ».

La terza parte è costituita da un'ampia rassegna delle diverse specie sociali. Particolare enfasi viene data alla contrapposizione fra le società degli insetti e dei vertebrati, che rappresentano, secondo Wilson, i due vertici dell'organizzazione sociale. Sono a lungo trattati anche i primati infra-umani, sulla base delle ormai numerose ricerche in natura e in laboratorio. Viene infine studiato anche l'uomo, in un capitolo peraltro molto insoddisfacente, per la sua genericità e la sua superficialità, soprattutto evidenti là dove si tratta di estetica, religione e morale. Emerge qui, in realtà, un approccio dilettantesco, se non caotico, che tradisce chiare distorsioni ideologiche. Ma, come diceva Marx, « i difetti del materialismo astrattamente modellato sulle scienze naturali, che esclude il processo storico, si vedono proprio nelle concezioni astratte e ideologiche dei suoi portavoce, non appena essi si arrischiano al di là della loro specialità » (14). Va comunque riconosciuto a Wilson, che pure si dichiara « alla ricerca del biogramma umano » (15), come già Count, Tiger e Fox, di affermare a chiare lettere, contro ogni concezione rigidamente deterministica, la plasticità dell'organizzazione sociale della nostra specie, ancorché egli sottolinei altresì, contro ogni astratta concezione culturalistica, che tale plasticità non è da ritenersi certo illimitata, così come hanno troppo spesso preteso i sociologi e gli antropologi anche di formazione marxista (16).

(14) KARL MARX, *Das Kapital,* vol. I, Meissner, Hamburg, 1867; trad. ital. Editori Riuniti, Roma, 1964, p. 415, nota 89.

(15) EDWARD O. WILSON, *Sociobiology. The new synthesis,* cit., p. 554.

(16) Mi limito a ricordare qui il caso di AGNES HELLER (*Instinkt, Aggression, Charakter. Einleitung zu einer marxistischen Sozialanthropologie,* VSA, Hamburg, 1977; trad. ital. Feltrinelli, Milano, 1978), che, in un libro che si proponeva espressamente di fondare « un'antropologia sociale marxista », ha cercato di « dimostrare che le possibilità della "natura umana" sono illimitate » (p. 86). Si potrebbero peraltro moltiplicare facilmente gli esempi, attingendo in particolare al marxismo italiano, come ho documentato altrove (cfr. UMBERTO MELOTTI, *L'uomo tra natura e storia,* Centro Studi Terzo Mondo, Milano, 1979).

I modelli della sociobiologia

Ricostruito così il quadro generale della sociobiologia wilsoniana, possiamo soffermarci su alcuni modelli interpretativi — ripresi da Wilson o successivamente proposti da altri sociobiologi — che rivestono particolare interesse per le scienze sociali.

Il modello di gran lunga più importante è quello della « selezione di parentela », che spiega l'evoluzione dell'altruismo e di altri significativi tratti sociali.

L'altruismo, base di molte forme di coesione e di cooperazione, è una disposizione di straordinaria importanza evolutiva. Eppure nelle scienze sociali non ha mai ricevuto una trattazione adeguata. L'economia politica, archetipo di tutte le scienze sociali borghesi, si è costituita postulando in modo del tutto arbitrario un individuo esclusivamente orientato da moventi egoistici, il cosiddetto *Homo oeconomicus*. La psicologia, d'altra parte, ha spesso considerato problematica la stessa esistenza di una vera disposizione altruistica nell'uomo e la psicoanalisi, in particolare, presuppone chiaramente in molte sue elaborazioni individui che per natura perseguano scopi egoistici e divengano capaci di altruismo solo per effetto delle pressioni e delle sanzioni sociali. Allo stesso modo nella sociologia si è a lungo attribuita analoga funzione alla *contrainte sociale,* che Durkheim considerava necessaria per l'affermazione della « solidarietà meccanica », non proveniente — a differenza dalla « solidarietà organica », basata sulla divisione del lavoro — da considerazioni egoistiche.

Anche la biologia — che definisce l'altruismo come la disposizione a comportamenti che arrecano dei benefici, in termini d'idoneità genetica, a soggetti diversi dagli attori, a un certo costo o a un certo rischio per questi ultimi — ha a lungo considerato un enigma l'esistenza del comportamento altruistico, che sembrava in manifesta contraddizione con la teoria dell'evoluzione per selezione naturale. L'azione di quest'ultima, così come era classicamente concepita, avrebbe infatti dovuto eliminare, sul lungo periodo, una disposizione che per definizione riduce l'idoneità genetica dei suoi portatori.

Lo stesso Darwin, trattando delle società degli insetti, in cui intere caste (le « operaie », i « guerrieri ») sembrano essersi evolute per il sacrificio, incontrò questa « particolare difficoltà », che, a tutta prima, come egli scrisse, gli parve « insuperabile e anzi fatale » per la sua intera teoria. La risposta che egli dette al problema fu la selezione al livello della famiglia (17): un'idea corretta, ma destinata a restare per molti aspetti oscura. Solo di recente, infatti, la selezione di parentela ha potuto essere soddisfacentemente spiegata grazie a un concetto rivoluzionario: l' « idoneità globale » (*inclusive fitness*).

Il presupposto necessario di questa scoperta è stata la nuova impostazione genetica che a tutta la tematica evolutiva ha dato la « sintesi moderna » sopra ricordata. Secondo l'intuizione di Haldane, poi sviluppata da Hamilton e da altri (18), la fissazione o l'eliminazione della disposizione a un qualsiasi comportamento dipende non già dai suoi effetti sulla sola idoneità individuale (*individual fitness*) del portatore, bensì da quelli sulla sua idoneità genetica globale (*inclusive fitness*), che è definita come l'idoneità complessiva dei suoi geni e di quelli, identici ai suoi in virtù della comune discendenza, che sono presenti nei suoi consanguinei in misura direttamente proporzionale al loro grado di affinità biologica (*biological relatedness*). In particolare, per ciò che concerne l'altruismo, cioè una disposizione che, come si è detto, riduce l'idoneità individuale del soggetto, se ne conclude che può essere fissato in una popolazione quando i vantaggi che arreca ai consanguinei sono tanto grandi da aumentare la sua idoneità globale, nonostante gli svantaggi che comporta per lui.

Un esempio può concorrere a chiarire questo modello. Se un soggetto altruista si sacrifica a favore di un fratello bilaterale (cedendogli del cibo, aiutandolo nel pericolo, assistendolo se malato o ferito, etc.), diminuisce la propria idoneità individuale, ma aumenta quella di questo suo con-

(17) CHARLES DARWIN, *On the origin of species by means of natural selection,* Murray, London, 1859; trad. ital. Newton Compton, Roma, 1980, p. 312.

(18) Si veda, in particolare, WILLIAM D. HAMILTON, *The genetical evolution of social behaviour,* in « Journal of Theoretical Biology », 1964, vol. 7 n. 1-2, pp. 1-52.

giunto, che, grazie alla comune discendenza, presenta un'alta percentuale di geni identici ai suoi (in media la metà) e ha pertanto un'alta probabilità (per l'esattezza una su due) di essere portatore della stessa disposizione genetica. Per questa ragione, nel caso in cui l'atto di altruismo aumenti più di due volte l'idoneità individuale di questo fratello, l'idoneità globale dell'altruista risulta aumentata, e non diminuita, e la sua disposizione può essere selezionata, anche se, per fare il caso estremo, l'altruista perda la vita a causa del suo gesto.

Allo stesso modo, una disposizione altruistica che si manifesti in atti a favore di un fratello unilaterale, uno zio o un nipote, può affermarsi, nello stesso caso estremo, se aumenta l'idoneità individuale del beneficiato di oltre quattro volte; una disposizione a favore di un cugino di primo grado, se l'aumenta di oltre otto volte; e così via. In termini generali, e considerando anche i casi frequentissimi di danni meno gravi per l'altruista, si può dire dunque che una disposizione genetica all'altruismo si afferma, se il rapporto tra il vantaggio in termini d'idoneità individuale per il beneficiato e lo svantaggio negli stessi termini per il soggetto altruista è superiore al reciproco del coefficiente di consanguineità che esprime la frazione dei geni che essi hanno mediamente in comune. Naturalmente, se di una disposizione altruistica beneficia un insieme di consanguinei, è necessario considerare la somma dei vantaggi per loro e la media dei loro coefficienti di consanguineità (per questo Haldane, richiesto una volta se avrebbe dato la vita per un fratello, sorprese il suo interlocutore rispondendogli: « No, per un fratello no, ma per tre fratelli sì, oppure per nove cugini! »). La condizione per l'evoluzione dell'altruismo per selezione di parentela può essere espressa dalla formula generale $k > 1/r$, dove k rappresenta il rapporto tra il vantaggio che i beneficiati traggono dall'altruismo di un soggetto e lo svantaggio che esso rappresenta per lui e r il coefficiente medio di consanguineità dei beneficiati.

Sulla base di questo modello chi scrive ha proposto una nuova ipotesi sull'origine della famiglia monogamica. Questa interpretazione chiama in causa un fatto che non era mai stato considerato prima negli studi su questa istituzione: nella famiglia monogamica i figli presentano un coefficiente di consanguineità decisamente più alto che in ogni altro tipo

di unità sociale. In un gruppo promiscuo, infatti, quel coefficiente è compreso tra 0 e 1/2 (sarebbe 0 nel caso limite in cui essi siano tutti generati da uomini e donne diversi, non consanguinei fra loro, mentre arriverebbe a 1/2 nell'opposto caso limite in cui essi siano tutti generati da un solo uomo e da una sola donna) e in una famiglia poligamica è compreso tra 1/4 e 1/2 (sarebbe 1/4 nel caso limite in cui non esistano fratelli bilaterali, mentre arriverebbe a 1/2 nell'opposto caso limite in cui non esistano che fratelli bilaterali). Per contro, in una famiglia monogamica questo coefficiente è normalmente 1/2, perché, almeno in linea di principio, tutti i figli dovrebbero essere fratelli bilaterali. Orbene, questi coefficienti di consanguineità indicano il netto vantaggio della poligamia sulla promiscuità e della monogamia sulla poligamia, per quanto concerne l'evoluzione dell'altruismo e quindi delle forme di cooperazione su di esso basate. Si può dunque ragionevolmente pensare che, a parità di condizioni, i gruppi che per qualsiasi ragione (al limite: il puro caso) fossero stati caratterizzati da un'organizzazione sociale basata sulla famiglia si siano affermati su quelli che presentassero una maggiore promiscuità sessuale e, fra i primi, quelli caratterizzati da una famiglia di tipo monogamico si siano affermati su quelli a famiglia poligamica. La promiscuità, largamente attestata fra i primati infra-umani, non sarebbe sopravvissuta, almeno come forma di organizzazione sociale ordinaria, nelle società umane, nelle quali un alto grado di cooperazione rappresenta uno straordinario vantaggio selettivo, mentre la poligamia avrebbe resistito solo in condizioni ecologiche e/o economiche in grado di contrastare efficacemente la pressione determinata dai vantaggi dell'altruismo a base genetica (19).

(19) Cfr. UMBERTO MELOTTI, *L'uomo tra natura e storia,* Centro Studi Terzo Mondo, Milano, 1979 (edizione spagnola rivista e ampliata proprio su questo punto Ediciones Peninsula, Barcelona, 1981); UMBERTO MELOTTI, *Towards a new theory on the origin of the family: some hypotheses on monogamy, polygyny, incest taboo, exogamy, and genetic altruism,* in « The Mankind Quarterly », 1980, vol. 21 n. 2, pp. 99-133; UMBERTO MELOTTI, *Oltre la sociobiologia. Per una nuova scienza unitaria dell'uomo e della società,* Centro Studi Terzo Mondo, Milano, 1981; UMBERTO MELOTTI, *Toward a new theory of the origin of the family* (con commenti di Ray H. Bixler, Gary Greenberg, Robert S. O. Harding, Frank E. Poirier e

Nelle scienze sociali, peraltro, il modello della « selezione di parentela » è suscettibile anche di molte altre applicazioni. Mi limito a ricordare qui l'uso che se ne potrebbe fare per spiegare in termini più generali quel « familismo amorale » che uno studioso americano che aveva effettuato una nota ricerca antropologica nel Meridione italiano degli anni '50 aveva a torto attribuito a una presunta particolarità di quella cultura (20). Almeno in questo caso la sociobiologia, che è così spesso accusata di giustificare gli stereotipi etnocentrici, potrebbe aiutare a dissolverne uno, e di non piccolo momento.

Un altro importante modello, che i sociobiologi utilizzano per spiegare l'evoluzione dell'altruismo fra individui senza legami di sangue o con legami di sangue così lontani da dover essere trascurati nell'analisi, è quello dell' « altruismo reciproco », elaborato da Robert L. Trivers (21). Per illustrarlo in poche parole, riporto un esempio addotto dall'autore. Un uomo sta per annegare e un altro si getta in acqua per salvarlo. La probabilità che il primo ha di morire se non viene aiutato è di 1/2, mentre quella che il secondo perisca nel prestargli soccorso è solo di 1/20. Se il salvataggio ha buon esito e successivamente il beneficiato ha occasione di ricambiare l'aiuto in analoghe circostanze, con le stesse pro-

R. Daniel Murray, John Maynard Smith, Marc Stevenson e una replica dell'autore), in « Current Anthropology », 1981, vol. 22 n. 6, pp. 625-638); UMBERTO MELOTTI, *Sociobiologia e cultura. Nuove ipotesi su monogamia, esogamia, tabù dell'incesto e determinate forme di matrimonio privilegiato,* in « L'Uomo », 1981, vol. 5 n. 2, pp. 347-377; UMBERTO MELOTTI, *Oltre la sociobiologia. Verso una nuova scienza unitaria dell'uomo e della società,* in AA. VV., *Sociobiologia possibile,* a cura di Marco Ingrosso, Sergio Manghi e Vittorio Parisi, Angeli, Milano, 1982, pp. 35-68; UMBERTO MELOTTI, *Sociobiologia e organizzazione sociale: nuove ipotesi sui rapporti di parentela nelle società semplici,* in « Rassegna Italiana di Sociologia », 1982, vol. 22 n. 1, in stampa; UMBERTO MELOTTI, *On altruism and the family* (risposta a Italo Signorini e Andrea Drusini), in « Current Anthropology », 1982, vol. 23 n. 2, in stampa.

(20) Cfr. EDWARD BANFIELD, *The moral basis of a backward society,* The Free Press, Glencoe, Ill., 1958; trad. ital. Il Mulino, Bologna, 1961.

(21) Cfr. ROBERT L. TRIVERS, *The evolution of reciprocal altruism,* in « Quarterly Review of Biology », 1971, vol. 46 n. 4, pp. 35-57.

babilità di cui sopra, ognuno di loro, in ultima analisi, scambia la probabilità di morire di 1/2 con quella di 1/10, con evidente vantaggio. E' chiaro, su questa base, che, sviluppando tale forma di altruismo, una popolazione aumenta in modo molto consistente l'idoneità genetica media dei suoi membri e quindi le sue possibilità di affermarsi rispetto alle altre.

Secondo Trivers, la diffusione dell' « altruismo reciproco » è favorita da tre condizioni: 1) una lunga durata media della vita, che aumenta le probabilità che due individui abbiano a incontrare durante la loro esistenza situazioni adatte ai relativi comportamenti; 2) un basso livello di dispersione almeno durante una fase della vita, che accresce le probabilità di ripetute interazioni fra gli stessi individui; 3) un'alta interdipendenza fra i membri della popolazione (ad esempio, per la difesa dai predatori o per altre attività collettive), che moltiplica le situazioni potenzialmente altruistiche.

I primati infra-umani, che presentano tutte queste caratteristiche, costituiscono delle specie ideali per l'emergere dell'altruismo reciproco. Lo stesso può dirsi, su diversa base, anche per alcuni mammiferi dediti alla caccia collettiva (lupi, licaoni, etc.). Si può comprendere pertanto come mai questo tipo d'altruismo sia ancora più diffuso nell'uomo, il solo primate che si sia adattato alla caccia collettiva e che l'abbia sistematicamente praticata per milioni di anni, nelle fasi più cruciali della sua evoluzione. L'uomo, inoltre, vive più a lungo di ogni altro primate, ha un tasso di dispersione più basso almeno nella sua lunga infanzia, quando, a causa della protratta inettitudine, dipende assai più dalle cure materne e dalla protezione e dall'assistenza degli altri membri del gruppo, e presenta un'assai più alta interdipendenza per il suo tipo di vita in un *habitat* differenziato e pieno di pericoli. Per di più ha sviluppato un'organizzazione sociale unica per complessità, che favorisce l'altruismo reciproco, e tratti psicologici e culturali che lo rafforzano e lo consolidano. In tutte le società umane molto forte è l'esaltazione dell'altruismo e la riprovazione dell'egoismo, come dimostrano, a livelli diversi, i sentimenti di amore e di odio, di amicizia e di ostilità, di simpatia e di antipatia, di stima e di disprezzo, che introducono una forte discriminazione fra altruisti ed

egoisti; le regole di reciprocità, che informano gran parte della vita sociale; l'aggressione moralistica e l'ostracismo contro i traditori e in genere le pressioni e le sanzioni sociali intese a prevenire e reprimere i comportamenti neghittosi ed egoistici.

Non è necessario spendere molte parole per sottolineare quale interesse possa avere per le scienze sociali il chiarimento dei processi attraverso i quali emerge l'altruismo reciproco. In moltissime società umane il principio di reciprocità costituisce il fondamento dell'economia, del diritto, della morale. Mi limito a ricordare qui tre contributi fra i più significativi. Marcel Mauss, in un saggio ormai classico, ha dimostrato che nelle società primitive l'altruismo reciproco, sotto forma di scambio di doni, è un « fatto sociale totale », che presenta al tempo stesso un significato magico ed economico, giuridico e morale, religioso e psicologico (22). Lévi-Strauss ha interpretato le strutture della parentela di quelle società alla luce del principio di reciprocità, che considerava la base della stessa solidarietà sociale, ed è giunto ad asserire che dietro il matrimonio traspare sempre « l'onnipotenza della reciprocità » (23). Sahlins ha precisato a sua volta che « la reciprocità può stabilire relazioni di solidarietà fino al punto in cui il flusso materiale suggerisce assistenza o mutuo beneficio » (24).

Un altro notevole modello elaborato da Trivers propone un'interpretazione delle differenti strategie genetiche del maschio e della femmina alla luce del loro diverso « investimento parentale », un'espressione con la quale egli designa ogni comportamento verso la prole o una sua parte che ne aumenti le probabilità di sopravvivere, e quindi di ripro-

(22) Cfr. MARCEL MAUSS, *Éssai sur le don,* in « L'Année Sociologique », 1924-25; ripubblicato in MARCEL MAUSS, *Sociologie et anthropologie,* Presses Univ. de France, Paris, 1950; trad. ital. in MARCEL MAUSS, *Teoria generale della magia e altri saggi,* Einaudi, Torino, 1965.

(23) Cfr. CLAUDE LÉVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté,* Presses Univ. de France, Paris, 1949; 2ª ed. Mouton & Co. e Maison des Sciences de l'Homme, La Haye — Paris, 1967; trad. ital. Feltrinelli, Milano, 1972.

(24) Cfr. MARSHALL D. SAHLINS, *On the sociology of primitive exchange,* in AA. VV., *The relevance of models for social anthropology,* a cura di M. Banton, Tavistock, London, 1965, pp. 95-146.

dursi, a scapito della possibilità dei genitori di metterne al mondo altra o di prestare ad altri figli le stesse cure (25).

Le cellule sessuali delle femmine (le uova) sono molto più grandi e molto meno numerose di quelle dei maschi (gli spermatozoi). Già su questo piano l'investimento parentale è più elevato per le prime che non per i secondi. Anche la cova o la gravidanza, inoltre, sono di solito assai più onerose per le femmine, benché anche i maschi prestino a volte qualche cooperazione. La stessa situazione si prolunga spesso dopo la nascita della prole, specie nei mammiferi, che allattano i piccoli, e più particolarmente in quelli, come l'*Homo sapiens,* che sono caratterizzati da una prolungata dipendenza infantile. Tutto ciò, secondo Trivers, seleziona diverse strategie sessuali e parentali nei maschi e nelle femmine. A parità di condizioni, infatti, i primi massimizzano la propria *fitness* fecondando quante più femmine sia loro possibile, mentre le seconde massimizzano la loro solo accoppiandosi con maschi di eccellenti caratteristiche biologiche e sociali e che possibilmente le aiutino nella difesa e nell'allevamento della prole, e quindi tendono a sviluppare una maggior selettività nei rapporti sessuali. Nelle applicazioni alle società umane, che sono state appena accennate da Trivers, ma sono state subito effettuate da Wilson e da altri, il modello può concorrere a spiegare perché, nell'ambito della poligamia, sia così diffusa la poliginia (cioè l'unione di un uomo con più donne), mentre la poliandria (cioè l'unione di una donna con più uomini) è un fenomeno del tutto eccezionale, che si ritrova solo in situazioni ecologiche ed economiche estreme, ove opera una forte selezione contrastante. Anche l'ipergamia (cioè la tendenza delle donne a sposare uomini di *status* sociale superiore al loro) è coerente con il modello. E così pure, con buona pace delle femministe, di cui è sin troppo facile immaginare le reazioni, il diverso codice morale per i maschi e per le femmine e anche la prostituzione, che ne è la conseguenza quasi inevitabile, là dove se ne diano le condizioni economico-sociali (26).

(25) Cfr. ROBERT L. TRIVERS, *Parental investment and sexual selection,* in AA. VV., *Sexual selection and the descent of man,* 1871-1971, Aldine, Chicago, 1972, pp. 136-179.

(26) Cfr. in particolare EDWARD O. WILSON, *Sociobiology. The new synthesis,* cit., cap. 27°, e *On human nature,* cit., cap. 6°; DAVID

Strettamente collegato ai precedenti, è il modello della « manipolazione parentale », elaborato da Robert L. Trivers e da Richard D. Alexander (27) per spiegare determinati aspetti del comportamento dei genitori verso la prole. L'idea di fondo è che i genitori possono aumentare la propria idoneità globale con investimenti diversi nei loro vari figli (in particolare privilegiando i maschi rispetto alle femmine) o intervenendo per modificarne i comportamenti (in particolare favorendo l'altruismo fra loro). Questo notevole modello permette d'individuare le basi biologiche di molti conflitti d'interesse fra le generazioni e consente altresì di chiarire la funzione di alcuni comportamenti estremi, in apparente contraddizione con la teoria della selezione di parentela, come, ad esempio, l'uccisione dei bambini che nascono in condizioni ambientali di particolare durezza, per riservare lo scarso cibo o le altre cure necessarie ai loro fratelli maggiori, la soppressione dei neonati e gli aborti, quando la madre sta ancora allattando altri figli, e il sacrificio (che può giungere anche in tal caso all'infanticidio) delle figlie a favore dei figli.

Un altro modello che si riconnette per vari aspetti a quelli sopra illustrati è quello dell' « incertezza della paternità », proposto da Alexander e poi sviluppato da Kurland (28).

P. BARASH, *Sociobiology and behavior,* Elsevier, New York, 1977, trad. ital. Angeli, Milano, 1980, e *The whisperings within,* Harper & Row, New York, 1979, trad. ital. Bompiani, Milano, 1980; NORBERT BISCHOF, *De la signification biologique du bisexualisme,* in AA. VV., *Le fait feminin,* a cura di Evelyne Sullerot, Fayard, Paris, 1978, trad. ital. Sansoni, Firenze, 1978.

(27) Cfr. ROBERT L. TRIVERS, *Parent-offspring conflict,* in « American Zoologist », 1974, vol. 14 n. 1, pp. 249-264, e RICHARD D. ALEXANDER, *The evolution of social behavior,* in « Annual Review of Ecology and Systematics », 1974, vol. 5, pp. 325-383. Si veda anche JUDY A. STAMPS — ROBERT A. METCALF, *Parent-offspring conflict,* in AA. VV., *Sociobiology: beyond nature/nurture? Reports, definitions, and debate,* a cura di George W. Barlow e James Silverberg, Westview Press, Boulder, Colorado, 1980, pp. 589-618 .

(28) Cfr. RICHARD D. ALEXANDER, *The evolution of social behavior,* cit., e JEFFREY A. KURLAND, *Paternity, mother's brother, and human sociality,* in AA. VV., *Evolutionary biology and human social behavior: an anthropological perspective,* a cura di Napoleon A. Chagnon e William Irons, Duxbury Press, North Scituate, Mass., 1979, pp. 145-180.

Come già sapevano gli antichi, la madre è sempre certa e il padre mai. Questo dato, secondo gli autori, influenza profondamente il comportamento parentale dei maschi, perché la loro tendenza a investire nella prole varia secondo la più o meno alta probabilità che essi siano i veri genitori dei figli delle loro compagne.

Questo modello è di particolare interesse per l'antropologia. Esso può infatti spiegare molti importanti istituti delle società umane primitive, nelle quali l'incertezza della paternità è sempre considerevole. Nelle società matrilineari la donna gode infatti di una notevolissima libertà sessuale, mentre in quelle patrilineari la probabilità della paternità è ridotta (sia pure in minor misura) da altri costumi sociali, come l'accettazione di determinate forme di adulterio, il prestito o lo scambio delle mogli, la cosiddetta « ospitalità sessuale », la poliginia gerontocratica col tollerato accesso alle donne da parte dei giovani scapoli, la poliginia con donne residenti in villaggi diversi e quindi a turno trascurate dal coniuge, le licenze sessuali in occasione di determinate feste o di determinati riti, etc.

L'avuncolato, cioè l'istituto, tipico delle società matrilineari, per il quale i doveri e i diritti relativi alla prole spettano non al marito della madre, ma al fratello di questa, cioè allo zio materno (in latino *avunculus*), può essere interpretato alla luce di questo modello, perché, quando la probabilità della paternità scende al di sotto di una determinata soglia (di poco superiore a una su quattro), un uomo ha più interesse a investire nei figli della sorella uterina che in quelli della moglie. Facciamo un esempio. Se in una determinata società la probabilità della paternità è solo di 1/4, il coefficiente medio di consanguineità fra un uomo e i figli di sua moglie (che in condizioni di certezza della paternità è di 1/2) scende a 1/8, cioè a 125 millesimi, mentre quello fra lui e i figli della sorella (che in condizioni di certezza della paternità è di 1/4) è di 5/32, cioè 156 millesimi. Su questa base l'avuncolato diventa adattativo e tende ad affermarsi per selezione naturale, al di là di ogni consapevolezza degli individui interessati.

Chi scrive ha proposto in vari scritti d'interpretare nella stessa chiave anche la famosa discriminazione matrimoniale che molte società primitive praticano fra cugini paralleli e

cugini incrociati (29). Come si ricorderà, fra i cugini paralleli (figli di due fratelli o di due sorelle) il matrimonio è in genere vietato, mentre fra i cugini incrociati (figli di un fratello e di una sorella) è non solo permesso, ma preferito o prescritto. Il diverso trattamento riservato a questi due tipi di cugini ha costituito a lungo una sfida per gli antropologi. In una società organizzata per clan, il fatto che il matrimonio fosse vietato a un *set* di cugini paralleli (i cugini paralleli materni oppure i cugini paralleli paterni) poteva anche apparire comprensibile, perché uno di quei due *sets* era necessariamente costituito da individui appartenenti allo stesso clan. Ma il tabù concerneva anche l'altro *set* di cugini paralleli, cui questa spiegazione non era applicabile. D'altra parte non sembrava possibile chiamare in causa i danni dell'*inbreeding* (cioè quanto da noi fa guardare con diffidenza al matrimonio fra cugini), perché in quelle società la proibizione concerne solo i cugini paralleli, mentre quelli incrociati, che pure sono parenti dello stesso grado, spesso sono, come si è detto, addirittura obbligati a sposarsi.

Quest'enigma rimane senza plausibili risposte fintantoché Lévi-Strauss, il grande fondatore della moderna antropologia strutturalista, non propose la sua ben nota spiegazione sociologica, basata sul principio di reciprocità, cui a suo dire, come abbiamo già accennato, s'informerebbero tendenzialmente tutte le regole matrimoniali. Lévi-Strauss, che, al pari di tutti i precedenti antropologi culturali, considerava quei due tipi di cugini « assolutamente intercambiabili dal punto di vista del grado della loro prossimità biologica », riteneva anzi che il matrimonio fra i cugini incrociati costituisse « il vero *experimentum crucis* » dello studio delle strutture della parentela come « caso privilegiato » che permetteva d'individuare l'azione della reciprocità. A suo giudizio, infatti, il matrimonio fra cugini incrociati sarebbe stato privilegiato perché, quale « formula elementare del matrimonio per scambio », avrebbe realizzato « con partico-

(29) Ho sviluppato questa interpretazione in tutti i miei lavori citati alla nota 19, ad eccezione dell'edizione italiana del libro *L'uomo tra natura e storia*. La formulazione più ampia ed articolata è quella dell'articolo in corso di pubblicazione sul n. 1/1982 della « Rassegna Italiana di Sociologia ».

lare evidenza » il principio per cui « in materia di matrimonio bisogna sempre dare e ricevere, ma si può ricevere solo da chi ha l'obbligo di dare e bisogna dare solo a chi ha titolo per ricevere » (30).

La spiegazione di Lévi-Strauss riposa su una premessa sbagliata. Non è infatti vero che, almeno in media, i cugini paralleli e i cugini incrociati siano consanguinei di pari grado. Se si tien conto dell'incertezza della paternità, anzi, la loro diversa affinità genetica media balza agli occhi. In confronto a entrambi i *sets* di cugini incrociati (i figli del fratello della madre o i figli della sorella del padre, entrambi congiunti attraverso una figura maschile e una figura femminile), i due *sets* di cugini paralleli presentano un coefficiente medio di consanguineità indubbiamente più alto (nel caso dei figli della sorella della madre, congiunti attraverso due figure femminili) o più basso (nel caso dei figli del fratello del padre, congiunti attraverso due figure maschili). Questo fatto permette di formulare una spiegazione sociobiologica: la proibizione matrimoniale fra i cugini paralleli materni può infatti essere attribuita ai danni derivanti dall'inincrocio, che sono ormai sicuramente attestati, con rischio tanto più elevato quanto più stretta è la consanguineità e più piccola è la popolazione, mentre quella fra i cugini paralleli paterni può essere attribuita all'ostacolo che un troppo basso coefficiente medio di affinità biologica rappresenta per l'evoluzione dell'altruismo. Il puntuale controllo di questa ipotesi va naturalmente affidato al lavoro degli etnologi e degli antropologi. Peraltro le società umane confortano la spiegazione qui avanzata con un dato storico estremamente significativo, che ha quasi il valore di un esperimento in un laboratorio naturale: il matrimonio fra cugini paralleli non è proibito (e a volte è addirittura obbligatorio) nelle popolazioni di cultura semitica, in cui l'adulterio è severamente represso.

Conclusione

Della sociobiologia si è detto tutto il bene e tutto il male possibili. Da parte mia ritengo che un equilibrato giudizio

(30) Cfr. CLAUDE LÉVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté,* cit., cap. 9°.

debba sapersi fare carico, dialetticamente, di due opposti aspetti: il paradigma di straordinario interesse che essa propone alle scienze umane e sociali e l'ideologia conservatrice che indubbiamente la pervade e in parte la inficia.

Un vigoroso richiamo alla considerazione delle basi biologiche del comportamento sociale non può che essere utile, considerando gli sviluppi prevalentemente idealistici delle scienze sociali nel nostro secolo. Émile Durkheim, formulando un canone metodologico che ancora si tramanda ritualmente a quanti si apprestano ad entrare nei ranghi di queste discipline, ebbe ad asserire che è un errore istituire una relazione fra i fatti sociali e i fatti biologici, giacché « una spiegazione adatta a questi ultimi non può andare bene per i primi » (31). Max Weber, a sua volta, ebbe a riprendere dallo storicismo tedesco d'inizio secolo quella contrapposizione fra « scienze della natura » e « scienze dello spirito » che avrebbe dato un contributo non piccolo al divorzio fra le « due culture ». Lévi-Strauss, in tempi a noi più vicini, ebbe a ribadire l'assoluta eterogeneità dei due « ordini » della natura e della cultura (32) e a individuare nella « confusione » fra biologia e cultura il « peccato originale » dell'antropologia (33). D'altra parte anche nei « marxisti occidentali », succubi delle filosofie borghesi dominanti nei loro diversi contesti nazionali, è prevalsa un'impostazione fondamentalmente idealistica e la principale caratteristica che li accomuna sembra essere la preoccupazione di difendersi dall'accusa di materialismo. Come scrive il Timpanaro, « marxisti gramsciani e togliattiani, marxisti hegeliano-esistenzialisti, marxisti neopositivisteggianti, freudianeggianti, strutturaleggianti, pur nei profondi dissensi che li dividono, sono

(31) Cfr. ÉMILE DURKHEIM, *Cours de science sociale. Leçon d'ouverture* (Bordeaux, a.a. 1887-88), in « Revue Internationale de l'enseignement », 1888, vol. XV, pp. 23-48; ripubblicato in ÉMILE DURKHEIM, *La science sociale et l'action,* Presses Univ. de France, Paris, 1970; trad. ital. Il Saggiatore, Milano, 1972, pp. 101-102.

(32) Cfr. CLAUDE LÉVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté,* cit., specie cap. 1° e 2° (peraltro con attenuazioni nella prefazione alla 2ª edizione).

(33) Cfr. CLAUDE LÉVI-STRAUSS, *Race et histoire,* Unesco, Paris, 1952; trad. ital. in CLAUDE LÉVI-STRAUSS, *Razza e storia e altri studi di antropologia,* Einaudi, Torino, 1967, pp. 99-100.

concordi nel respingere ogni sospetto di collusione col materialismo "volgare" o "meccanico"; e lo fanno con tale zelo da buttar via, insieme alla volgarità o meccanicità, il materialismo *tout court* » (34). In particolare, nella nostra cultura, che è profondamente compenetrata d'idealismo in tutti i suoi principali filoni (cattolicesimo, neo-hegelismo crociano, marxismo gramsciano), un ritorno di attenzione all'esorcizzata dimensione biologica dell'uomo è non solo opportuno, ma necessario, dal momento che la « specificità storica » delle forme di organizzazione sociale, su cui tanto hanno insistito i cultori delle scienze sociali, e specialmente quelli di orientamento marxista, non ne annulla certo la « genericità » animale. Per questo la polemica storicista contro l' « uomo in generale » (che è riemersa in Italia nel dibattito sulla sociobiologia), pur essendo sacrosanta finché si accentra sul preteso carattere naturale delle relazioni sociali storicamente esistenti (divisione della società in classi, divisione gerarchica del lavoro, proprietà privata, organizzazione statuale del potere, etc.), diventa irrazionale, se travalica nella negazione idealistica di ciò che Marx stesso ebbe a definire come il « primo dato da rilevare »: l'organizzazione fisica degli uomini e il rapporto che ne consegue fra loro e il resto della natura (35). « L'uomo come essere biologico, dotato di una certa (non illimitata) adattabilità all'ambiente esterno, dotato di certi impulsi all'attività e al raggiungimento della felicità, soggetto a vecchiezza e a morte », ha scritto ancora il Timpanaro, « non è una costruzione astratta e non è nemmeno un nostro antenato preistorico, una specie di pitecantropo ormai superato dall'uomo storico-sociale, ma esiste tuttora, in ciascuno di noi, e probabilmente esisterà anche in futuro » (36).

D'altra parte la sociobiologia — che pur si pretende rigorosamente scientifica — nelle sue ormai non più occasionali incursioni nel mondo umano veicola indubbiamente, al di

(34) SEBASTIANO TIMPANARO, *Sul materialismo*, Nistri-Lischi, Pisa, 2ª ed., 1975, p. 1.

(35) Cfr. KARL MARX — FRIEDRICH ENGELS, *Die deutsche Ideologie* (1845-46), in KARL MARX — FRIEDRICH ENGELS, *Werke*, Dietz Verlag, Berlin, 1956-68, vol. III, p. 20; trad. ital. in KARL MARX — FRIEDRICH ENGELS, *Opere*, Editori Riuniti, Roma, vol. IV, 1972, pp. 16-17.

(36) SEBASTIANO TIMPANARO, *Sul materialismo*, cit., pp. 21-22.

là della stessa consapevolezza dei suoi cultori, una precisa ideologia conservatrice: quella che fa della « naturalità » dell'uomo, astrattamente intesa al modo borghese, un fatto distinto dalla sua storicità e anzi contrapposto ad essa. La funzione « economica » di una siffatta rappresentazione della realtà è ben chiara. Dietro l'atteggiamento di superiore saggezza di chi sentenzia scetticamente sull'impossibilità di modificare il destino dell'uomo, segnato una volta per tutte da un « dato » genetico che rappresenta il portato di cento milioni di anni di evoluzione del suo ordine zoologico, si nasconde molto spesso una ben miserabile realtà: l'usuale filisteismo del piccolo-borghese, incapace persino di concepire la possibilità di un'organizzazione sociale diversa da quella in cui si è ritagliato, al prezzo della rinuncia a una più compiuta realizzazione delle sue potenzialità umane, la sua nicchia ecologica.

La sociobiologia non è però soltanto ideologia e non le si può rispondere solo, come sogliono fare gli idealisti di ogni stampo, col facile, ma generico assunto delle enormi differenze esistenti fra gli uomini e gli altri animali. In realtà una corretta risposta presuppone una concezione non riduttiva (né in senso biologistico, né in senso idealistico) dello sviluppo sociale, che è un processo a un tempo *naturale* e *storico*.

Questi due aspetti, in inscindibile dialettica, configurano per l'uomo l'esigenza sia di un progressivo affrancamento dai limiti che derivano dalle sue origini animali, sia di un'emancipazione dai vincoli posti da un ancor basso livello di sviluppo delle forze produttive e dal carattere di classe dei rapporti di produzione in presenza. La liberazione dell'uomo non è infatti un processo *a quo,* che parta da un' « essenza umana » già data *ab aeterno,* come sembrano ritenere gli idealisti comunque camuffati, né un'utopia per sempre pregiudicata da una « natura umana » ipostatizzata a realtà metastorica, come di fatto asseriscono i sociobiologi nelle loro speculazioni *ultra crepidam.* Essa è invece, come dovremmo ormai aver capito, un processo *ad quem,* conflittuale, dialettico, contraddittorio, che, se non è certo garantito nei suoi esiti, non è neppure soltanto illusoria speranza.

BIBLIOGRAFIA SULLA SOCIOBIOLOGIA

a cura di Umberto Melotti

Segnaliamo in questa bibliografia alcune opere particolarmente utili a chi desideri accostarsi alla sociobiologia, con preferenza per i testi disponibili in lingua italiana.

EDWARD O. WILSON, *Sociobiology. The new synthesis,* The Belknap Press of Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass., 1975; trad. ital. *Sociobiologia. La nuova sintesi,* con una prefazione di Danilo Mainardi, Zanichelli, Bologna, 1979, pp. XI + 671, con glossario, bibliografia e indice analitico.

E' il testo fondamentale che ha aperto il dibattito sulla sociobiologia. Se ne veda la presentazione analitica nella terza parte del precedente testo.

EDWARD O. WILSON, *The insect societies,* The Belknap Press of Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass., 1971; trad. ital. *Le società degli insetti,* Einaudi, Torino, 1976, 2 voll., pp. XVI + 1035, con glossario, bibliografia e indice analitico.

E' il migliore trattato disponibile su questa diffusa e differenziata classe di fauna terrestre che, essendo tanto filogeneticamente remota dai vertebrati quasi quanto « creature di qualche altro mondo », offre, secondo l'autore, « il materiale comparativo di cui abbisogna qualsiasi buon schema teorico ». Vespe, api e formiche, essendo apodiploidi, manifestano nel grado più elevato quell' « altruismo » che per Wilson costituisce il problema centrale della sociobiologia. L'ultimo capitolo prospetta per la prima volta la possibilità di sviluppare una « sociobiologia unificata » intesa come « teoria generale » in grado di prevedere determinate caratteristiche dell'organizzazione sociale delle più diverse specie animali a partire da alcuni parametri di ordine genetico e demografico.

EDWARD O. WILSON, *On human nature,* Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass., 1978; trad. ital. *Sulla natura umana,* con una prefazione di Giorgio Celli, Zanichelli, Bologna, 1980, pp. XI + 172, con glossario, note bibliografiche e indice analitico.

Questo testo, di facile lettura, sviluppa l'analisi in chiave sociobiologica della società umana già abbozzata da Wilson nell'ultimo discusso capitolo del suo libro sulla sociobiologia. I risultati non sono però entusiasmanti.

CHARLES J. LUMSDEN — EDWARD O. WILSON, *Gene, mind, and culture,* Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass., 1981, pp. XII + 428, con glossario, bibliografia e indice analitico.

In questo volume, scritto in collaborazione, Wilson indaga i rapporti fra geni, mente e cultura in una prospettiva « coevoluzionistica ». Il lavoro si segnala per ricchezza d'informazioni e impegno teorico, ma i risultati sono assai poco convincenti.

DAVID P. BARASH, *Sociobiology and behavior,* con una prefazione di Edward O. Wilson, Elsevier, New York - Amsterdam, 1977; trad. ital. *Sociobiologia e comportamento,* Angeli, Milano, 1980, pp. 341, con bibliografia e glossario.

Ottimo manuale introduttivo scritto da uno dei più qualificati sociobiologi americani. Spiacevoli errori di traduzione alterano il significato di alcuni passi.

DAVID P. BARASH, *The wisperings within,* Harper & Row, New York, 1979; trad. ital. *Geni in famiglia,* Bompiani, Milano, 1980, pp. 287, con riferimenti, bibliografia e indice analitico.

Testo divulgativo di facile lettura, ricco d'informazioni, ma sciatto e spesso impreciso.

RICHARD DAWKINS, *The selfish gene,* con una prefazione di Robert L. Trivers, Oxford Univ. Press, London, 1976; trad. ital. *Il gene egoista,* con una prefazione aggiuntiva di Alberto Oliverio, Zanichelli, Bologna, 1979, pp. XI + 180, con bibliografia e indice analitico.

Pretenzioso testo divulgativo che tratta tutti i principali temi della sociobiologia. Introduce la nozione di « meme », ipotetico replicatore culturale analogo, secondo la definizione che ne dà l'autore, al gene, replicatore genetico, con esiti grotteschi e fuorvianti (ma il « culturgen » introdotto nel già segnalato libro di Lumsden e Wilson, uscito due anni dopo, gli assomiglia come un fratello).

ARTHUR L. CAPLAN (a cura di), *The sociobiological debate. Readings on ethical and scientific issues,* Harper & Row, New York, 1978, pp. XIV + 512, con bibliografia e indice analitico.

Raccoglie opportunamente un florilegio di testi di alcuni studiosi presentati come dei « precursori » della sociobiologia (Darwin, Spencer, T. Huxley, Kropotkin, Allee, Tiger e Fox) e di altri studiosi del comportamento animale (Lorenz, Tinbergen, Wynne-Edwards) e di problemi etici relativi a temi biologici (Edel, Quinton, Flew, Eisenberg), brani di alcuni classici testi pre-socio-

biologici e sociobiologici di genetisti e zoologi (Wynne-Edwards, Hamilton, Williams, Trivers, Wilson) e i più importanti testi del dibattito attuale sulla sociobiologia.

MARSHALL D. SAHLINS, *The use and abuse of biology. An anthropological critique of sociobiology,* Tavistock, London, 1977; trad. ital. *Una critica antropologica della sociobiologia,* Loescher, Torino, 1981, pp. 126, con bibliografia.

E' un *pamphlet,* sin troppo spesso citato, scritto da uno dei più qualificati antropologi neoevoluzionistici americani, un tempo sensibile alle tematiche biologiche. La sua critica coglie nel segno per quanto concerne l'ideologia conservatrice presente in molti sociobiologi, ma è nettamente fuori bersaglio su altri piani.

MICHAEL RUSE, *Sociobiology: sense or nonsense?,* Reidel, Dordrecht, Boston, London, 1979; trad. ital. *Sociobiologia, una scienza controversa,* Il Mulino, Bologna, 1981, pp. 312, con bibliografia.

Un'accurata presentazione e un'intelligente difesa della sociobiologia, specie contro le critiche del Sociobiology Study Group of Science for the People e di Sahlins. Non esita ad attaccare (a mio giudizio giustamente) l'ormai rituale luogo comune popperiano della « infalsificabilità » (per Popper la stessa teoria darwiniana sarebbe « un programma di ricerca metafisico » perché « non falsificabile »!).

KENNETH E. BOULDING, MARJORIE GRENE, MARVIN HARRIS, GERALD HOLTON, DAVID L. HULL, PIERRE L. VAN DEN BERGHE, SHERWOOD L. WASHBURN, EDWARD O. WILSON, *Sociobiologia e natura umana. Una discussione interdisciplinare,* con un saggio introduttivo di Luciano Gallino, Einaudi, Torino, 1980, pp. XLVI + 166.

E' l'edizione italiana (non la semplice traduzione) di un volume (*Sociobiology and human nature. An interdisciplinary critique and defense,* a cura di M. S. Gregory, A. Silvers e D. Sutch, Jossey-Bass, San Francisco, 1978) che raccoglie i testi di una discussione fra autorevoli studiosi americani. Per discutibile decisione editoriale, sono stati omessi alcuni saggi compresi nel volume americano ed è stato aggiunto il testo di un dibattito poco significativo fra Edward O. Wilson e Marvin Harris. Prezioso è invece il saggio introduttivo di Luciano Gallino, che fornisce un quadro d'insieme della problematica della sociobiologia umana.

UMBERTO MELOTTI, *L'uomo tra natura e storia. La dialettica delle origini,* Centro Studi Terzo Mondo, Milano, 1979.

Un'analisi transdisciplinare del processo evolutivo che utilizza criticamente le acquisizioni dell'etologia e della sociobiologia per

proporre nuove interpretazioni dell'origine dell'aggressività umana e delle strutture della parentela. Le tesi, considerevolmente ampliate nella traduzione spagnola (*El hombre entre la naturaleza y la historia,* Ediciones Peninsula, Barcelona, 1981) e riprese e sviluppate in articoli apparsi in lingua inglese su « The Mankind Quarterly » (1980 n. 2) e su « Current Anthropology » (1981 n. 6 e 1982 n. 2) e in lingua italiana su « L'Uomo » (1981 n. 2) e sulla « Rassegna Italiana di Sociologia » (1982 n. 1), hanno suscitato un vasto dibattito.

UMBERTO MELOTTI, *Oltre la sociobiologia. Per una nuova scienza unitaria dell'uomo e della società,* Centro Studi Terzo Mondo, Milano, 1981, pp. 52.

La proposta di un approccio transdisciplinare e dialettico alla sociobiologia, per cogliere la complessità del comportamento sociale umano nella molteplicità delle mediazioni ecologiche, economiche, sociali, culturali, psicologiche. Nella parte finale riprende e sviluppa l'interpretazione dell'origine della famiglia e delle funzioni della parentela proposta nel testo precedente.

MARCO INGROSSO, SERGIO MANGHI, VITTORIO PARISI (a cura di), *Sociobiologia possibile,* Angeli, Milano, 1982, pp. 176.

Raccoglie gli atti del 2° Seminario italiano di Sociobiologia (Università di Parma, 30 maggio 1980), con le relazioni di Marco Ingrosso e Sergio Manghi (« Il dibattito culturale e di opinione sulla sociobiologia in Italia »), Umberto Melotti (« Verso una nuova scienza unitaria dell'uomo e della società »), Giuseppe Di Giacomo (« Implicazioni ed aspetti epistemologici della sociobiologia ») e Vittorio Parisi (« Biologia sociale e sociobiologia wilsoniana ») e gli interventi di Pier Augusto Bertacchini, Armando Catemario, Andrea Drusini, Bruno D'Udine, Walter Fornasa, Luciano Gallino, Maria Luisa Genta, Francesco Robustelli, Carlo Giuseppe Rossetti, Lino Rossi e Francesca Rotta-Loria.

ROBIN FOX (a cura di), *Biosocial anthropology,* Malaby Press, London, 1975; trad. ital. Armando, Roma, 1979, pp. 216, con bibliografia e indice analitico.

Questa raccolta di saggi non inerisce alla sociobiologia propriamente detta, ma all' « antropologia biosociale », di cui il curatore è, con Tiger e Fox, uno dei fondatori. Il libro comprende peraltro l'unico saggio di William D. Hamilton integralmente disponibile in lingua italiana (« Tendenze sociali innate all'uomo: un approccio della genetica »), oltre che altri interessanti testi di Robin Fox (« La stirpe dei primati e la parentela umana »), Norbert Bischof (« Etologia comparata dell' "evitare l'incesto" »), N. Blurton Jones (« Etologia, antropologia e infanzia »), M. R. A. Chance (« Coesione sociale e struttura dell'attenzione ») e Lionel Tiger (« Fattori somatici e comportamento sociale »).

Sociobiologia o ecologia sociale?*

Murray Bookchin **

L'*interfacies,* la superficie di contatto, tra natura e società è stata per migliaia di anni un ricorrente problema filosofico, etico e culturale. In effetti, ci è raramente concesso di dimenticare, seppure in modo paternalistico nei confronti di culture ritenute meno « sofisticate », che essa è il materiale da cui si sono formati sia miti ingenui sia ponderosi credi morali. Dopotutto, le prime religioni non erano forse « semplici » religioni della natura e le prime filosofie « semplici » filosofie della natura? Per quanto indietro si riesca a riandare, nella ricca riserva di intuizioni e formule razionali dell'umanità, il nostro rapporto con la natura — o meglio il *posto* dell'uomo nella natura — è sempre stato un tema centrale del pensiero e della sensibilità. La ricerca di un fondamento per la ragione e per l'etica, di un fondamento oggettivo che superi il mero strumentalismo ed il relativismo soggettivo, è stato compito affascinante del pensiero umano per un periodo di tempo incalcolabile.

E' solo con l'avvento dell'era cristiana e, molti secoli più tardi, con la nascita del suo figliol prodigo, il Rinascimento, che quell'ossessionante *interfacies* è stata a poco a poco emarginata dal campo della speculazione umana. Lo

* Parti di questo articolo sono state tratte dal mio libro *The Ecology of Freedom,* in corso di stampa, con il permesso dell'editore (Cheshire Books, Palo Alto, California) [M. B.].

**Bookchin insegna Ecologia Sociale al Ramapo College (New Jersey) ed è autore di vari libri, tra cui *I limiti della città* (Feltrinelli, 1975), *Post-scarcity anarchism* (La Salamandra, 1980), *Towards an Ecological Society* (Black Rose Books, 1981).

spiccato antinaturalismo pregiudiziale del cristianesimo sostituì alla precedente ricca concezione della natura un'incolore Supernatura, con la stessa inesorabilità con cui più tardi i filosofi e gli scienziati rinascimentali (in particolare Cartesio e Galileo) dovevano sostituire le strategie organiche della conoscenza con strategie meccanicistiche — un cordone ombelicale, questo, tra cattedrale e laboratorio scientifico, che Bacone santificherà nella sua « utopistica » Casa di Salomone. I risultati di questi mutamenti ideologici furono più fatali e regressivi di quanto i loro protagonisti potessero immaginarsi. Il pensiero umano venne completamente distolto da una ricerca razionale sul rapporto tra società e natura — libera dagli arcaismi religiosi e filosofici del passato — e rivolto ad un razionalismo angustamente strumentale, rigidamente finalizzato. In nome della nuova scienza venne costituito un preciso credo filosofico che non era meno metafisico del pensiero classico: una visione della natura come « muta », « cieca », intelleggibile solo in termini matematici; una visione della storia naturale come strettamente casuale; e, fatto ancor più decisivo, una strategia etica fondata non sull'oggettività e sulla coerente ricerca di attributi auto-organizzanti che conferiscano un significato a natura e società, ma sull' « efficacia » e su un calcolo logico dell'efficienza che poteva essere giustificato solo in termini di « successo » e di predisposizioni personali. Ironicamente, la visione rinascimentale dell'*interfacies* tra società e natura non ha rimosso la moralità come tale dalla questione; ha solo rimpiazzato una concezione *impegnata* di ciò che è giusto e ciò che è sbagliato con una sostanzialmente *disimpegnata*. Con il suo approccio scientistico alla società, « avalutativo » ma *strumentale,* esso ha di fatto fornito una razionalizzazione mezzi-fini che può facilmente giustificare sia il fascismo sia il socialismo, sia perfino — il che è piuttosto triste — un'interpretazione grossolana dell'anarchismo che di tanto in tanto si ripresenta come una ulcera ricorrente nella regione culturale anglo-americana (*). Se la teleologia medievale, con il suo rigido mito di una

* Si veda ad esempio, un articolo in difesa della sociobiologia su un recente numero di « The North American Anarchist » che tratta la natura come « cieca... priva di significato... muta » e cose del genere (cito a memoria) ,riabilitando tutte le rozzezze del materialismo

« causa finale » inesorabile, ha permeato il pensiero speculativo con la tirannia di un destino religioso preordinato, il meccanicismo rinascimentale, a sua volta, ha tolto il peso della « causa finale » solo per rimpiazzarlo con il mito altrettanto rigido della « causa efficiente », con il suo implacabile determinismo e con la tirannia del riduttivismo. Né in un caso né nell'altro veniva perseguita la libertà e bandito il dominio. Anzi, una stessa metafisica rigidamente deterministica si rafforzò nei confronti di concezioni del mondo più organiche, concezioni che davano un senso al mondo senza la presenza predominante d'una divinità o di una macchina.

Queste osservazioni di carattere generale non sono oziose. Esse sono indispensabili per comprendere due divergenti interpretazioni dell'*interfacies* tra natura e società: la sociobiologia e l'ecologia sociale. La crisi storica della ragione, della scienza e dell'etica che s'è drammaticamente acuita negli ultimi anni (e che è anche crisi dei principi del meccanicismo rinascimentale, come il suo razionalismo strumentale, la quantificazione come « lingua » della scienza, la fisica come suo « paradigma ») s'alimenta d'una crisi materiale ancor più irresistibile: un deterioramento ecologico senza precedenti che minaccia la stessa sopravvivenza delle forme di vita complesse, compresa l'umanità. Nessuno dei critici dello strumentalismo, della quantificazione e del riduttivismo, dai fenomenologi ai pensatori della scuola di Francoforte, poteva prevedere che la stessa natura avrebbe sollevato una problematica che una volta appariva confinata all'ambito ideologico e sociale. Lo squilibrio massiccio tra umanità e natura, creato da una società spaventosamente sfruttatrice, ha generato il bisogno di un nuovo « ordine del giorno », che palesemente affonda le sue radici in una tradizione antica. Ci troviamo nuovamente di fronte al problema di come la società emerse dalla natura, di fronte al

meccanicistico alla La Mettrie o alla Moleschott. Sono profondamente preoccupato al pensiero che questo tipo di primitivismo intellettuale possa trovare un suo posto nel pensiero anarchico come « materialismo » o « anti-teologismo ». Abbiamo tanto da temere da forme elementari di scientismo e comportamentismo (per non parlare della sociobiologia), quanto dalla teologia e dal misticismo.

problema delle continuità e delle discontinuità che vi sono tra le due, allo sviluppo di una sensibilità e di relazioni sociali, di una ragione e di una scienza, di tecniche e di comunità alternative che si accordino con queste distinzioni e, infine, di fronte al problema di un'etica che abbia i suoi fondamenti sia nella natura sia nella razionalità umana. In breve, i vecchi fantasmi, apparentemente cacciati dalla tradizione cartesiana e galileiana, son tornati ad ossessionarci — non a causa, lasciatemelo sottolineare, di bisogni ideologici oscurantisti, soddisfatti da religioni e sistemi filosofici arcaici, ma dell'esigenza di una *nuova prospettiva* riguardo l'umanità e la natura che possa risolvere la crisi ecologica dei nostri tempi.

E' su questo sfondo, assai più ampio, di idee e di problemi che debbono essere valutati l'improvvisa comparsa della sociobiologia ed il suo contenuto profondamente reazionario. L'idea che la società abbia le sue radici nella natura non è nuova. Fino al diciannovesimo secolo il termine « filosofia naturale » veniva usato come sinonimo di « scienza ». Il recupero hegeliano della fisica e della biologia aristotelica, liberate dalle pastoie teologiche degli scolastici medievali (nonostante anch'egli, Hegel, avesse la sua buona dose di pregiudizi e di assurdità idealistiche) esercitò un enorme influenza sul mondo accademico come *base qualitativa* per le scienze quantitative. E neppure si può ignorare l'influenza che ha esercitato il « materialismo dialettico », se non altro come fonte d'un aspro dibattito intellettuale. Questioni come quelle relative alla « teleologia » ed alla « finalità » in natura, per quanto definite semplicisticamente, sono centrali alla moderna teoria dei sistemi ed alle filosofie neo-positivistiche della scienza, non solo alle ruminazioni quasi-teologiche di Theilard de Chardin sull'ortogenesi.

Ancor più significativi, forse, sono lo sviluppo sociale, la reinterpretazione radicale dell'antropologia e la critica radicale della dominazione ad opera di studiose femministe, che hanno riaperto l'intera questione della natura e della società secondo linee ampiamente ecologiche. L'identità donna-natura, che poggia in gran parte sulla critica del dominio scientifico sulla natura come aspetto del dominio sociale sulla donna, ha riproposto la questione dell'*interfacies* tra

natura e società secondo una prospettiva profondamente libertaria. La logica di questa intuizione ecologica e femminista sull'interconnessione tra dominazione naturale e sociale conduce direttamente alla più rivoluzionaria sfida alla gerarchia ed alla dominazione della storia delle idee — e questa volta su fondamenti organici, diversamente dallo scientismo che contaminava i socialismi del diciannovesimo secolo, di matrice sia marxista sia libertaria.

La sociobiologia s'è infiltrata in queste grandi crepe intellettuali dei nostri tempi come un pus ideologico prodotto da un'ulcera in suppurazione. Sintomo non d'una soluzione ai problemi emergenti, ma della malattia stessa. Sarebbe un grave errore considerare la sociobiologia semplicemente come parte dello sforzo tenace di correlare gli attributi del mondo organico con quelli del mondo sociale, o di esplorare le radici biologiche della società in termini di continuità e discontinuità reciproche. Questo progetto è vecchio di migliaia di anni ed ha avuto una sua propria vita, sia pure estremamente diversificata. Si estende all'indietro sino ai pensatori pre-socratici ed ha acquisito la sua forma più convenzionale nel vitalismo neo-bergsoniano e nella teoria dei sistemi. La sociobiologia, così come il termine viene correntemente impiegato, è una creatura molto specifica. Più precisamente non è una disciplina; è un movimento, non meno offensivo, nella sua crudezza, del darwinismo sociale. Se consideriamo la sociobiologia come un movimento, possiamo considerare come suo « manifesto » il libro *Sociobiologia: la nuova sintesi* di E.O. Wilson. La sua specificità, la pretesa di essere « Nuova Sintesi », non può essere ignorata. Wilson ed i suoi collaboratori, alcuni dei quali manifestano opinioni prossime ad un vero e proprio fascismo, vogliono essere identificati come *nuovo* tentativo di occuparsi dell'*interfacies* tra biologia e società, per dare al loro pensiero un'alone di autorità scientifica, che lo contrapponga alle pure teorizzazioni e speculazioni. Non si tratta qui di filosofi ionici, della « dike » di Parmenide e di Eraclito, né del *Demiurgo* di Platone o del *tour de force* di Aristotele nel campo della fisica e della *scala natura,* non si tratta di Democrito, Epicuro, degli Stoici e neppure di Bruno, Keplero, Leibnitz, Hegel, Kropotkin, Bergson e simili. No, qui si tratta di una storia d'amore tra un gruppo di biologi ed

etologi (per lo più angloamericani, presuntuosamente molto « moderni » e « sofisticati ») da un lato e i geni dall'altro. Il capitolo d'apertura della *Sociobiologia* di Wilson s'intitola « La moralità del gene » ed è proprio l'etica rabbiosamente riduttiva di questo libro, vista come chiave interpretativa della società e del comportamento umano, che non possiamo assolutamente lasciar passare.

La « civiltà » e « l'opportuno senso dell'umorismo » (per usare le espressioni lusinghiere di Ashley Montagu), mostrati da Wilson di fronte agli arroventati attacchi alle sue tesi, non giustificano un pari grado di civiltà e di umorismo da parte dei suoi critici. Non c'è niente di molto « civile » nella sociobiologia e certo niente di molto divertente nelle sue conclusioni. Oltretutto, la *Sociobiologia* è stata accolta dalla critica in modo prevalentemente favorevole. Quest'accoglienza cordiale, spesso addirittura entusiastica, non riguarda solo membri della comunità scientifica, essa ha coinvolto alla rinfusa l'intero spettro politico: da pubblicisti del britannico National Front (fascista), ad un estremo, a membri della disciolta Anarcho-Communist Federation of North America all'altro estremo.

Wilson, tuttavia, non ha bisogno né di fascisti risorti né di anarchici *sui generis* che parlino a nome suo. Il suo discorso è più articolato e coerente di quello di molti dei suoi ferventi sostenitori. Il vivace rilievo da lui attribuito all'aggressione, alla gerarchia, alla dominazione, alla territorialità ed alla competizione (tutte considerate innate in ogni forma di vita) è talmente sfrontato e provocatorio che occuparsi criticamente e singolarmente di questi temi è diventata una specie di saggezza convenzionale. Negli scritti di Wilson, ben pochi di quelli che sono i più sgradevoli aspetti del comportamento animale ed umano sono svincolati da un *pedigree* genetico. E, con questo pedigree, quegli aspetti comportamentali diventano biologicamente inevitabili, adattativi, cioè necessari di fatto alla sopravvivenza. Elementi scomodi, uale l'altruismo, ed attributi palesemente culturali, quale la simpatia, emergono come problemi, non come acquisizioni socialmente motivate, che i sociobiologici devono far rientrare nella « moralità del gene ». E' stato scritto a sufficienza sull'idea che ha Wilson del comportamento animale e umano, per cui possiamo, in questa sede, centrare il nostro discorso

sulle questioni più sostanziali sollevate dal lavoro suo e dei suoi colleghi.

Nondimeno, è difficile ignorare la strategia intellettuale di Wilson. La *Sociobiologia* è astutamente infarcita di riserve e ripensamenti che mostrano il vizio di fondo della sua tesi. Più cauto di alcuni suoi accoliti rabbiosamente reazionari come quel Dawkins, il cui *Selfish Gene* è stato definito da un critico tanto prudente come Mary Midgley « opera di un filosofo egoista acritico », Wilson accortamente accenna ai « limiti dell'aggressività », poetizza sul « campo della giustizia », e riconosce la « plasticità dell'organizzazione sociale [umana]. Ma anche quando Wilson sembra stemperare un po' del suo determinismo genetico nel regno della cultura, raramente lo mette del tutto da parte. La *Sociobiologia* è tutta tesa in realtà a porre limiti all'autonomia non-genetica. Il determinismo biologico, e particolarmente nella sua più grossolana forma genetica, non è semplicemente un'eccessiva sopravvalutazione dei fattori ereditari, è un vangelo onnicomprensivo. Tutto ciò che appare in contraddizione con il suo appello, quando non si può in alcun modo farlo rientrare — con le buone o con le cattive — in un « paradigma » genetico, viene opportunamente rimosso dall'analisi e diventa, così, inesistente.

Tuttavia, Wilson non è tanto prudente da rinunciare ai mezzucci illeciti. Avremo occasione di vedere che la sua genetica, lungi dall'essere la punta avanzata delle teorie genetiche, è piuttosto arcaica e logora. Ed i suoi dati etologici non sono privi di distorsioni ciniche. James C. King, nella sua critica molto documentata ed equilibrata alla sociobiologia, osserva che in Wilson « l'analisi del singolo gene ed il determinismo genetico » si trovano accoppiati con « un grande rilievo attribuito al conflitto ed alla violenza ». In Wilson, la natura, compresa gran parte della natura umana, è una natura di zanne e artigli, secondo un social-darwinismo onnipresente che viene retoricamente negato solo per essere contrabbandato di fatto. Ma l'alto livello di violenza e di conflitto in natura non viene affatto dimostrato con quell' « oggettività » scientifica che ci si aspetterebbe da una « sintesi » che vuole essere « nuova ».

Vale la pena di citare pochi esempi. L'uso che Wilson fa dei dati di Schneirla sullo svezzamento dei gattini, per di-

mostrare che le relazioni genitori-prole sono marcate dal conflitto, è stato giustamente definito da King « assai prossimo alla distorsione ed evidenzia la predisposizione dei sociobiologi a vedere il conflitto ovunque ». In realtà, la descrizione che Schneirla fa è molto complessa: implica un'alternanza di calo d'interesse reciproco tra genitori e prole che conduce alla fine ad una condizione più d'interdipendenza che d'ostilità. Ancor più sconcertante è l'uso distorto che Wilson fa dei dati di Schallar sui leoni del Serengheti. Adducendo come prova il lavoro di Schallar, Wilson sostiene che « i cuccioli di leone vengono talora uccisi e mangiati durante dispute territoriali », a ciò attribuisce l'alta mortalità dei leoncini. Ora in realtà, Schallar ed altri autorevoli etologi attribuiscono l'alta mortalità dei cuccioli di leone prevalentemente a negligenza dei genitori e non a cannibalismo! Gli accoliti della sociobiologia lasciano trasparire i loro pregiudizi soprattutto quando i dati su un argomento particolare sono discordanti: quasi invariabilmente la loro interpretazione dei fatti ambivalenti cade dalla parte dell'aggressione, della violenza, dell'infanticidio, del conflitto. Più sanguinoso è il fatto, più probabilmente esso darà luogo alla purpurea prosa del dogma piuttosto che al linguaggio posato dell' « obiettività scientifica ».

Tutto questo ci riporta a ciò che è veramente cruciale nell'immagine sociobiologica della natura — di come si forma la vita, di come le forme di vita interagiscono tra di loro e con l'ambiente a-biotico ed infine di come si forma biologicamente e culturalmente la natura umana. L'idea di natura di Wilson, come quella di Freud, è inequivocabilmente hobbesiana, un *bellum omnium contra omnes,* non molto lontana del resto dall'immagine marxiana del « selvaggio» che deve « combattere » con la natura e cercare di dominarla. Così, non è soprendente che Marvin Harris, forse il più popolare teorico marxista americano di oggi e padre del « materialismo culturale », si sia fatto portavoce di una critica della sociobiologia che è tutto sommato più apparente che reale: egli infatti adotta nella sua teoria sociale lo stesso angusto determinismo che Wilson adotta nella sua etica biologica. Metodologicamente, entrambi sono riduttivisti — Wilson in senso genetico, Harris in senso economico e

tecnico. Inoltre, e ciò non è meno significativo, entrambi condividono un'epistemologia che rende la materia trattata refrattaria ad ogni spiegazione che evidenzi i tratti di una natura immanentemente simbiotica e mutualistica. La natura umana, comunque essi scelgano di descriverla, è un effetto più che una causa. Nel caso di Wilson, essa è per lo più il risultato dell'onnipresente e dispotico gene; nel caso di Harris è per lo più il risultato della tecnologia. Che ci siano nella natura e nella società delle tendenze immanenti, auto-organizzanti e — sì, usiamo la temuta parola — *armoniche,* che potrebbero costituire la base autentica di un approccio bio-sociale all'evoluzione, restano nozioni essenzialmente estranee ad entrambi.

Sarebbe molto utile, se lo spazio ce lo concedesse, analizzare le definizioni che Wilson dà di « società », « gerarchia », « dominanza », « aggregazione », « banda », « casta », « comunitario », « competizione » e termini simili, che rivelano chiramente il suo atteggiamento nei confronti dei fenomeni biosociali, evoluzionistici, socio-strutturali ed etici. Ciò che è vistosamente evidente in quasi tutte queste definizioni è che, mentre questi concetti hanno palesi implicazioni sociali, egli li racchiude inesorabilmente in termini *boologici,* spesso assai rigidi. E d'altro canto, mentre le loro implicazioni biologiche quasi implorano un'interpretazione, essi vengono equiparati a termini *sociali* biologicamente orientati. Ciò che voglio dire è che l'inesorabile riduzione wilsoniana dei fenomeni sociali alla biologia in generale ed alla genetica in particolare è oscurantista per definizione, in senso letterale: a causa della sua definizione delle parole-chiave usate nel libro. Egli rende difficile, per chiunque non sia un lettore molto smaliziato, l'impiego di quel linguaggio al fine di rilevare le discontinuità e le continuità tra biologia e società. Ed è ancor più irritante il fatto che Wilson manipoli così grossolanamente il suo linguaggio da rendere elusive le relazioni dialettiche tra queste continuità e discontinuità. Di fatto, il lettore viene a trovarsi arenato su un'isola sociobiologica dove gli è virtualmente impossibile mangiare altro che non sia sabbia e sale.

Questo appare evidente se si considera la definizione wilsoniana di « società ». Una « società », per la sociobiologia,

è un « gruppo di individui appartenenti alla stessa specie e organizzati in modo cooperativo. Il criterio diagnostico è una comunicazione reciproca di natura cooperativa che vada oltre la pura attività sessuale ». Dopo questa boccata di parole, Wilson rinvia il lettore al secondo capitolo per ulteriori approfondimenti.

E' assolutamente necessario, tranne che per accoliti ottusi, sapere che cosa Wilson intenda con le parole « organizzato » e « cooperativo » — due termini carichi di significati culturali, filosofici ed etici che hanno implicazioni di grande portata nella teoria sociale, per non parlare della biologia, dove i loro significati possono drasticamente differire all'interno della stessa specie (ad esempio i babbuini) in differenti ecosistemi. In realtà si scopre che il secondo capitolo non chiarisce affatto il significato di questi termini fondamentali. Piuttosto, Wilson divaga qua e là, e noi non ne sappiamo di più né sul significato di « cooperazione » né su quello di « organizzazione ». Le definizioni di Wilson sono tanto arbitrarie quanto intuitive. Egli ci chiede di definire i termini « società » e « sociale » in modo abbastanza « ampio da non escludere molti fenomeni interessanti (!) » — ma dimentica di spiegarci secondo chi e con quali criteri.

Di conseguenza, Wilson è ora libero di sentenziare su qualsiasi fenomeno colpisca la sua fantasia — un diritto del tutto legittimo se la sociobiologia deve essere considerata una teoria puramente speculativa, ma certo un metodo intellettualmente offensivo se essa deve essere considerata (come vogliono i suoi accoliti) una « scienza ». Ci viene detto, ad esempio, che « sciami di maschi in fase di corteggiamento » non sono « vere e proprie società » perchè essi sono « spesso tenuti insieme da stimoli attrattivi reciproci ma, poiché essi non interagiscono in alcun altro modo, pare eccessivo (!) riferirsi ad essi con un termine più forte di aggregazione ». Per converso, dichiara Wilson, gli stormi d'uccelli, i branchi di lupi e gli sciami di locuste sono « buoni esempi di vere e proprie società elementari ». Come pure i rapporti genitori-prole, se essi « comunicano reciprocamente », perchè « spesso hanno e svolgono molteplici funzioni » ed effettivamente « in molti gruppi di organismi, dagli insetti sociali ai primati, le società più avanzate appaiono essersi evolute a partire da unità familiari ».

Dobbiamo soffermarci un poco ad esaminare questo affascinante pasticcio di idee e di categorie. Se la società deve essere definita in senso così ampio da includere gli stormi d'uccelli e gli sciami di locuste ma non gli sciami di maschi in fase di corteggiamento, secondo quale criterio più solido dell'allegro uso wilsoniano della parola « eccessivo » si possono distinguere i primi due dal terzo? Tutti e tre sono tenuti insieme da una qualche sorta di « stimoli attrattivi », svolgono una qualche « funzione » e « in senso molto lato » sembrano « cooperare » per compiere quella « funzione ». Apparentemente Wilson ha designato la nozione di organizzazione interna — cioè una qualche vaga idea di « comportamento di gruppo » — come un criterio per distinguere una « società » da una mera « aggregazione ». Ma il riscaldarsi reciproco dei maschi in fase di corteggiamento o, quanto a questo, anche il raggrupparsi invernale dei serpenti a sonagli e delle coccinelle (cui Wilson assegna lo status di « aggregazioni ») sono di per sé « comportamenti di gruppo ». Per cui, seguendo la logica della definizione wilsoniana, essi sono certamente « organizzati » e « cooperativi », seppure grazie solo ad una funzione o a stimoli esterni. Il fatto è che i criteri di Wilson per distinguere le «società » dalle « aggregazioni » sono più un fatto di gradazione che di genere: i maschi in corteggiamento, i serpenti a sonagli e le coccinelle ibernanti non sono *sufficientemente* « organizzati » e non « cooperano » *sufficientemente,* per i gusti di Wilson, da essere qualificati come « vere e proprie società » secondo la sua opinione sovrana e quindi, per nessun'altra norma che non sia il suo giudizio personale, essi vengono ridotti a pure aggregazioni.

Ho dato tanto rilievo ai preconcetti di Wilson soprattutto per poter discutere alcuni punti chiave. Intanto la sociobiologia, avendo come criterio il preconcetto, non può mantenere la promessa di diventare una scienza ragionevolmente precisa. Di fatto, essa non è per nulla all'altezza di una « nuova sintesi ». Questa pretesa diviene tanto più arrogante in quanto la sociobiologia si vanta di avere raggiunto quell' « oggettività » che palesemente manca in quelle impostazioni « metafisiche » cui essa dichiara di contrapporsi, mentre in realtà si trovano giudizi arbitrari sparsi dappertutto

nella letteratura sociobiologica e negli scritti degli etologi alleati di Wilson. Ma quel che più conta — e spesso è meno evidente — è che Wilson va cercando qualcosa che non trova mai compiutamente nel mondo animale: la società concepita come sistema *istituzionalizzato* di rapporti, vale a dire, la produzione *consapevole* di un comportamento associativo. Gli animali possono formare *comunità* blandamente o strettamente aggregate, ma le differenze nel *grado* di aggregazione non determinano se esse siano o no *società*. Esse determinano solo quanto stabili siano questa aggregazioni comunitarie ed il ventaglio di funzioni che svolgono.

L'esigenza di distinguere la società, attributo unicamente umano, dalla comunità, attributo genericamente organico (che, come vedremo, può anche applicarsi all'organizzazione di una singola cellula) non è assolutamente accademica. In realtà, la tendenza a confondere le due cose — un errore che è facile commettere perchè ogni società è necessariamente anche una comunità — inficia il lavoro di pensatori disparati come Marx, Darwin, Kropotkin e, naturalmente, Wilson. Se non si chiarisce questa confusione, si ottengono risultati estremamente sconcertanti. Una comunità può essere organizzata, a vari livelli di aggregazione, da stimoli chimici, da relazioni ormonali e neurali, da funzioni riproduttive (che, nell'accoppiamento tra mammiferi, raramente avvengono senza « comunicazione reciproca » extra-sessuale), dall'apprendimento di specifiche funzioni adattative ed infine da attività filiali, simboliche, economiche e coscientemente cooperative (comunque si esprimano: ritualmente, miticamente o razionalmente)... ebbene, tutto ciò comporta forme e contenuti palesemente *non* uguali nella forma e nel contenuto. Mettere nella stessa categoria un alveare, la cui funzione basilare è riproduttiva, ed una città, la cui funzione basilare è culturale, e poi limitarsi a distinguerle in base al grado di complessità non è solo intellettualmente cretino ma anche ideologicamente insidioso. Anche la « tendenza sociale » che Kropotkin attribuisce alla natura può confondere le idee, se non si riconosce che le istituzioni non sono mai strettamente e neppure principalmente « naturali », per quanto esse sembrino riprodurre interazioni animali abbastanza complesse. Per quanto rilevante sia il « mutuo appoggio » che si riscontra tra organismi non umani, la cooperazione *sociale* presuppone

una volontà ed una intenzionalità che sono solo oscuramente presenti nel mondo animale. Analogamente, la tanto invocata « divisione del lavoro », che viene attribuita ad ogni genere di comunità animali ed in particolare agli « insetti sociali », è un fatto *economico* — specificamente umano — e non una variegata costallazione di attività e funzioni complementari.

Ignorare questa distinzione comporta un considerevole guasto ideologico. Come avviene per la concezione di una natura « crudele » o « gentile », « avara » o « generosa », « aspra » o « dolce », noi leggiamo in precedenti livelli di sviluppo organico dei criteri comportamentali che devono essere ancora consolidati dal pensiero umano. Potenzialità non è attualità, non più di quanto una tendenza sia la realizzazione delle possibilità che ha in sé. La società può essere *latente* nella natura, ma si realizza come « società vera e propria » (per usare il gergo di Wilson) solo attraverso l'interazione culturale, economica, simbolica e soggettiva degli organismi — e, mi si lasci sottolinearlo, non con la mera presenza di uno o due di questi elementi, ma con la presenza di *tutti,* intrecciati in un mosaico visibilmente e permanentemente organizzato. Le istituzioni sociali possono essere radicate nella consanguineità o nelle relazioni civili, possono essere rurali — con ricche tonalità naturali — o urbane — con tratti fortemente politici — ma esse sono sempre e comunque essenzialmente umane perchè sono costruite con attributi, magari elementari, di consapevolezza, comunicazione ed economia cooperativa. Le api e le vespe non sono affatto « sociali », dal momento che i loro modi di organizzazione sono massicciamente predeterminati da codici genetici, vale a dire che sono rigidamente fissati lungo linee non creative, non evolutive, ampiamente biochimiche. Che esse di fatto costituiscano il « paradigma » genetico per il concetto wilsoniano di socialità è uno dei tratti più sinistri della sociobiologia. Con funzioni di carattere prevalentemente riproduttivo, le « società di insetti » sono l'antitesi di ogni concezione dell'evoluzione come libera ed emergente: esse non aprono sentieri nuovi e creativi allo sviluppo organico; rappresentano piuttosto una rigida fissità ed un'auto-riproduzione che significano, da un punto di vista innovativo, un vicolo cieco dell'evoluzione.

In realtà, un approccio genetico, se rende comprensibile il

comportamento degli« insetti sociali », rende incomprensibile la società umana. Le cosiddette « gerarchie » (un termine assolutamente diffamatorio) comportano rapporti di « dominanza-sottomissione » (altri termini diffamatori) strettamente *individuali,* basati prevalentemente su attributi fisici come la forza, la potenza ormonale, fors'anche l'intelligenza, per quanto in una comunità di primati sia a malapena percettibile la differenza tra scimmie « furbe » e scimmie « stupide ». Il fatto è che sono stravaganti etologi umani, come Jane Goodall-Lawick, a fare queste distinzioni tipicamente antropomorfiche e non le scimmie stesse. Il mito di una gerarchia all'interno del gruppo si dissolve completamente quando ci si rende conto che un maschio « alfa » di scimpanzé è una creatura individuale, non un'istituzione. Il suo « status dominante » (qualunque cosa significhino *realmente* queste parole) vive e muore con le vicende della scimmia singola, non con le vicende del gruppo. Per cui la « gerarchia », anche tra i primati apparentemente più organizzati per « caste », assomiglia assai più agli anelli di una catena che non a strutture stratificate e consapevolmente dotate di potere.

Questa differenza è cruciale. E' improbabile che una scimmia debole, infiacchita, snervata, malata possa diventare un maschio « alfa » ed ancor più improbabile che possa conservare questo « status » estremamente effimero. Al contrario, governanti fisicamente e mentalmente tarati hanno esercitato il potere, con effetti spesso disastrosi, nel corso della storia umana ed hanno profondamente influito sulle sue sorti. Il grido « Il re è morto! Viva il re! » esprime il potere esercitato da *istituzioni* gerarchiche su persone, il che è tutt'altra cosa delle cosiddette « gerarchie animali », dove l'assenza di istituzioni è precisamente l'unico modo intellegibile di parlare di maschi « alfa » o di « api regine ». La sociobiologia, riduttiva per definizione, ignora completamente queste distinzioni. « Gerarchia », per Wilson, è un « sistema a due o più livelli di unità, dove il livello superiore controlla almeno in qualche misura le attività dei livelli inferiori, allo scopo di integrare completamente il gruppo ». S'è tentati di osservare che questa funzione « integrativa » deve essere una bella novità per una scimmia o per una termite! Comunque, i termini « sistema », « livelli », « unità » e « controllo »

— applicati ad un mondo animale così diversificato — sono proprio i concetti e le categorie che Wilson deve spiegare, se vuole che la nozione di « gerarchia animale » abbia un senso. Queste spiegazioni sono tanto più necessarie in quanto la « casta » delle « api operaie » (un altro gruppo di termini succosi) non sono assolutamente paragonabili ai maschi « alfa » tra i primati. Il tira e molla che Wilson fa con i « livelli » e le « unità » gli consente di piroettare avventatamente in ogni settore dell'etologia animale, dalle api ai babbuini. Le origini genetiche della differenziazione tra le api di un alveare vengono tranquillamente trasferite ai gruppi dei primati, il cui comportamento è in misura minore diretto dagli istinti e poi, quasi allegramente, ad istituzioni politiche e sociali ideate dall'uomo.

Dal punto di vista delle definizioni, i termini e le categorie di Wilson quasi sempre pongono quelle stesse domande cui dovrebbero invece rispondere. Una « casta » è « ogni insieme di individui. . . che svolgano un lavoro specializzato in una colonia ». Si è spinti a chiedere che cosa intenda per « lavoro » Wilson in, diciamo, un alveare, un branco di lupi, un gruppo di babbuini, una fabbrica di automobili di Detroit. Tutti questi « livelli » d'associazione possono essere disinvoltamente sussunti sotto la parola lavoro? E la parola « specializzazione » è segno di una « casta », di una « professione », di una « disciplina », di una « predisposizione », di una « vocazione », ciascuna delle quali determinata da fattori genetici, istintuali, oppure psicologici, economici, creativi?

Se si procede ad analizzare anche le altre definizioni wilsoniane dei termini carichi di significati sociali, ci si inoltra in un paesaggio sociobiologico sempre più deprimente. Di norma i glossari portano a risultati ben definiti. Il risultato più grave del glossario sociobiologico è che le definizioni preconcette di Wilson ed i suoi limiti genetistici portano a negare la potenzialità creativa sia della natura sia della società, se non a dissolverla in forme grossolane di pura reazione sociale. I « limiti » genetici posti da Wilson al comportamento umano non sono ideologicamente equivoci, come alcuni dei suoi critici tendono a credere: sono socialmente e politicamente reazionari. In *On Human Nature,* Wilson chiude la sua trattazione con liriche speculazioni futuristiche

che sono intimamente ostili ad ogni concezione emancipatoria della libertà umana. Ci viene insegnato che, poiché la sociobiologia « allarga » la nostra conoscenza della natura umana, possiamo edificare i nostri valori su una « base più oggettiva », in particolare una base genetica, grazie alla quale il nostro « ventaglio di traiettorie », cioé di aspettative, lungi dall'allargarsi « si restringerà ancor di più ». Di conseguenza, Wilson, dopo averci immersi in un social-darwinismo tutto zanne ed artigli (proprio mentre lo nega retoricamente), opina: « Già sappiamo, per fare due esempi estremi, che i mondi di William Graham Summer, il darwinista sociale assoluto, e di Mikhail Bakunin, l'anarchico, sono biologicamente impossibili. Con il maturare delle scienze sociali in discipline predittive, non solo le traiettorie ammissibili diminuiranno di numero, ma i nostri discendenti saranno in grado di mettere ulteriormente a fuoco il futuro lungo quelle traiettorie ».

Queste considerazioni, che sostanzialmente precludono ogni flessibilità sociale creativa al di là dei fittizi limiti cromosomici, sono la prova di una pazzesca sfacciataggine totalitaria. Esse stabiliscono un dogma di resa totale alle condizioni sociali esistenti — condizioni, voglio aggiungere che sono più prossime al darwinismo sociale di quasi ogni altro periodo della sanguinosa storia umana.E' facile e tutto sommato marginale criticare Wilson per i suoi tentativi di convalidare su basi biologiche la gerarchia, l'aggressione, la guerra, la dominazione sociale ed il conflitto. In fondo, queste nozioni e questo progetto apologetico sono stati per secoli i rottami galleggianti della sociologia. Ma ciò che rende particolarmente sinistra la sociobiologia di Wilson è che egli prostituisce la nozione hegeliana (volgarizzata da Engels) che « la libertà è il riconoscimento della necessità » nella negazione genetica di ogni creatività sociale e naturale. La « moralità del gene » di Wilson non è solo « egoistica », ma rigida in modo soffocante; non solo determina l'azione con la tirannia cromosomica, ma chiude la porta ad ogni azione che non sia definita biochimicamente dalla sua stessa configurazione. Se la libertà non è nulla di più del riconoscimento della necessità, se le nostre aspettative sono destinate a « restringersi » con la scoperta della tirannia del gene sulla vita nella sua totalità, saremo costretti a fare il meglio

di ciò che sappiamo di *non poter* fare. *Il possibile diviene espressione dell'impossibile*, proprio come Wilson interpreta la ragione come mero « epifenomeno » della neurologia.

Se la sociobiologia ha qualcosa da insegnare, si tratta di una spiacevole conclusione: quando la conoscenza diventa dogma (e pochi movimenti sono più dogmatici della sociobiologia), la libertà viene definitivamente negata. Nel caso di Wilson, la libertà che viene negata non è l' « assoluto socialdarwinismo » di Summer (perchè le premesse di Summer sono tutte dentro la sociobiologia per definizione, anche se esse vengono formalmente rifiutate) ma proprio quell' « estremo » che Wilson va a pescare tra tanti altri: l'anarchismo di Mikhail Bakunin.

(traduzione di Amedeo Bertolo)

FINE DELLA PRIMA PARTE. LA SECONDA PARTE DELLO SCRITTO DI BOOKCHIN SARA' PUBBLICATA SUL PROSSIMO NUMERO DI VOLONTA'.

---

letture

AGGRESSIVITA' E ISTINTO

- Ashley Montagu (a cura di), **Man and Aggression,** Oxford Universitary Press, Oxford 1973
- Ashley Montagu (a cura di), **Learning Non -Aggression,** Oxford Universitary Press, Oxford, 1978
- Agnes Heller, **Istinto ed aggressività,** Feltrinelli, Milano, 1978

Sulla natura umana, oltre alle discipline che più da vicino, per così dire « istituzionalmente », si occupano di essa (psicologia e psicoanalisi, antropologia, ...), reclama da tempo il diritto ad esprimere il proprio parere anche l'etologia, cioè lo studio del comportamento animale. Le acquisizioni in tale campo, infatti, fornirebbero indicazioni utili ad illuminare la base istintuale non solo degli « esseri inferiori », ma anche del « principe dell'universo », l'uomo, permettendo di stabilire, per tale motivo, quali « possibilità » (a livello sociale ed organizzativo) gli possono seriamente essere attribuite, e quali invece sarebbero da scartare come biologicamente infondate. Da questo punto di vista, gran parte delle concezioni degli etologi più noti sembrano destinate a frustrare le speranze di quanti (anarchici in prima fila) si arrovellano a concepire per gli esseri umani rapporti migliori di quelli esistenti. In particolare, le considerazioni sull'aggressività di Konrad Lorenz (che suscita oggi un certo, e forse immeritato, interesse ecologico), quelle di Desmond Morris (« La scimmia nuda ») o quelle sul territorialismo di Robert Ardrey, sembrerebbero indicare l'irrealizzabilità di qualunque sogno egualitario/libertario: al di là delle sfumature e delle differenze accademiche, questi autori ed i loro discepoli concordano nell'attribuire all'uomo un complesso di *istinti* che lo destinano, senza remissione, ad una organizzazione sociale gerarchica e autoritaria. L'uomo sarebbe violento, egoista, aggressivo *per natura,* e quindi mai potrebbe essere diverso, né diversi i modi del suo associarsi.

Non è, per il momento, compito nostro rispondere a queste affermazioni che si proteggono con il *tabù* della veridicità scientifica. Ci limitiamo a far rilevare che esse non sono unanimemente accettate, tra i colleghi di Lorenz, di Morris e di Ardrey, ed esiste tra essi un'ampia scelta di opinioni altrettanto autorevoli, e nettamente contrarie. Di ciò vogliamo dare qualche esempio al lettore interessato ad orientarsi, da una prospettiva libertaria all'interno della problematica sulla natura umana.

Un buon punto di partenza è rappresentato da *Man and Aggression,* curato da Ashley Montagu con il proposito dichiarato di « (...) verificare la validità delle concezioni sulla natura umana espresse nei testi (...) di Robert Ardrey e Konrad Lorenz » (*Introduzione,* p. XI). Contiene venti saggi di autori diversi, dei quali alcuni affrontano aspetti particolari delle teorie eto-

logiche (*The Nature and Function of Territorial Aggression,* J.H. Crook) o riportano i risultati di ricerche che conducono a conclusioni opposte a quelle dei « lorenziani » (*Lorenz/Margolin on the Ute,* O.C. Stewart; *Cannibalism in Paleoanthropology and Ethnology,* H. Helmuth); altri (e sono i più interessanti) prendono in considerazione il problema nel suo complesso. La trattazione, in quest'ultimo caso, non è « omogenea » quanto a impostazione ideologica: le critiche mosse alla teoria dell'aggressività umana partono da punti di vista, di volta in volta, metodologici, politici (per lo più democratico-radicali) o strettamente scientifici. Ma è proprio questa variegatura di considerazioni che rende il testo interessante ai fini dell'informazione, fornendo al lettore non una tesi unica, ma un panorama articolato. Tutti gli autori, comunque, concordano nel tributare particolare attenzione alla « teoria degli istinti », al ruolo, cioè, che la loro base istintuale gioca nel determinare il comportamento umano. Il principale punto debole delle estrapolazioni etologiche, si dice, sta nell'ammettere come scontato che il « peso » che ha l'istinto nel comportamento animale sia il medesimo che ha nell'uomo, il che è falso. Montagu (*The New Litany of "Innate Depravity",* p. 9) afferma che « (...) l'uomo è tale perchè non ha istinti, perchè tutto quanto egli è, o è diventato, è frutto dell'apprendimento e della cultura (...) ». Altri non sono così categorici a proposito dell'uomo, ma non lo sono nemmeno a proposito del presunto comportamento istintivo, « automatico », degli animali. Hunt (*Man and Beast,* p. 19 e segg.) fa notare che anche gli animali apprendono, dal contatto con gli altri essere della specie e con l'ambiente in generale, gran parte del loro comportamento, e che questo può modificarsi se si modificano le condizioni « esterne » dell'esistenza. Gli istinti non sarebbero che « tendenze » rozze e disorganizzate. Per poter sopravvivere in un certo ambiente, l'animale deve « imparare » ad organizzare convenientemente tali tendenze, e quanto più saliamo nella scala evolutiva, tanto più cresce la capacità d'apprendimento, e diminuisce, parallelamente, l'automatismo delle azioni. Quest'idea è sviluppata anche in altri saggi (vedasi L. Eisenberg, *The "Human" Nature of Human Nature,* pp.53 e segg., dove si fa notare che ciò che l'uomo pensa di sé non è privo di influenza su ciò che può diventare) ed è, a nostro avviso, una delle più suggestive di tutto il libro.

Dunque il condizionamento esercitato dagli istinti sul comportamento non è così vincolante come vorrebbero i « lorenziani », e resta aperto uno spazio, almeno per quanto riguarda la specie umana, per imparare altri comportamenti, diversi da quelli aggressivi e violenti che sembrano inchiodarci a un'esistenza da babbuini. E' quanto si può implicitamente ricavare, oltre che dal precedente, anche da un altro libro curato da Montagu, *Learning Non-Aggression.* E' anch'esso una raccolta di saggi di autori diversi, ma questa volta l'argomento è la descrizione di culture (in genere primitive) presso le quali l'aggressività è sconosciuta, o almeno controllata sì da non esplodere mai in forme socialmente dannose: i Fore della Nuova Guinea, i Kung del deserto del Kalahari, certe popolazioni esquimesi dell'artico canadese, gli aborigeni australiani ed altri. Anche qui, come nel caso prima visto, non è impresa facile dar conto esaurientemente della molteplicità di situazioni, di atteggiamenti psicologi-

ci individuali e di gruppo, financo di « tecniche » per il controllo dei conflitti, e dovremo forzatamente limitarci alla ricerca di un denominatore comune che possa servire da chiave interpretativa. Esso può facilmente essere individuato nell'educazione dei bambini, che in *tutti* gli esempi presi in considerazione, risulta essere un momento fondamentale della trasmissione di un certo modello di comportamento non aggressivo. Si badi, a tale riguardo, che non siamo in presenza del solito « buon selvaggio » di certa antropologia superficiale; presso le popolazioni qui studiate, si danno casi di conflitto, anche violento, mai però come regola, bensì come eccezione. Il comportamento « normale » è non aggressivo ed appunto in questa sua « normalità » risiede la possibilità di trasmetterlo, sia pur in modi diversi e con diversi livelli di consapevolezza, ai figli, trasformando una caratteristica individuale in costante sociale. Il che sembrerebbe dimostrare ulteriormente che l'aggressività umana non è innata e che, comunque, la nostra base istintuale non condiziona la « cultura », se mai, al contrario, è da essa condizionata.

Degna di interesse è anche la constatazione che l'aggressività non è necessariamente correlata alle necessità della lotta per la sopravvivenza. Tutte le popolazioni prese in esame in questo libro sono popolazioni di cacciatori/raccoglitori, e alcune (come i gruppi esquimesi o gli aborigeni australiani) devono vedersela con un ambiente naturale estremamente ostile e povero di risorse (l'artico in un caso, il deserto nell'altro). Ciononostante, il successo nella caccia è l'uccisione della selvaggina convivono senza frizioni con un atteggiamento generalmente mite e « aperto », non solo nei confronti degli altri esseri umani, ma spesso anche dell'ambiente naturale nel suo complesso. Vedasi, a tale riguardo, il poetico e (ma si!) « lirico » rapporto con la Foresta tropicale del popolo Mbuti dello Zaire (*The Politics of Non-Aggression,* C.M. Turnbull, p. 161 e segg.), rapporto che sembra qui strettamente intrecciato (causa ed effetto insieme) con le manifestazioni della personalità non-violenta.

Sarebbe però limitativo pensare di poter affrontare il problema dell'aggressività soltanto con il supporto di un'esemplificazione convenientemente scelta. Dopo lo studio dei « casi », si torna sempre alla necessità di un discorso generale. D'altronde, anche attraverso questo primo approccio orientativo e senza pretese, risulta chiaro che non possiamo fare a meno di qualche definizione. Che significa, in ultima analisi, aggressività? Siamo sicuri di attribuire tutti il medesimo senso a questo termine? La violenza con cui ci si difende da un atto ostile (reale o presunto che sia) è aggressività? Che dire dell'ira, dell'odio, e in generale dei sentimenti « negativi » che nutriamo verso altri esseri umani, pur senza esplicitarli concretamente? Qual'è la parte che gioca l'istinto nell'insorgere di tali atteggiamenti? E ancora, cosa sono esattamente gli istinti? Il discorso si allarga e soprattutto si complica, perchè richiede, per essere sviluppato, una competenza di non facile acquisizione.

Per chi volesse tentare di ovviare, almeno parzialmente, a tali difficoltà (sempre nell'ottica di un approccio orientativo) è consigliabile *Istinto ed aggressività* di Agnes Heller, che all'inconveniente di una trattazioni assai più impegnativa dei due testi precedenti contrappone il vantaggio, per il lettore non poliglotta, della traduzione in italiano. Il libro consta di due par-

ti: la prima (« *Critica della teoria dell'aggressività di Erich Fromm* ») si rivolge ad un auditorio già esperto e presuppone conoscenze non generiche dell'opera di Fromm, appunto. Ciò la rende meno utile, per gli scopi limitati che ci proponiamo in questa nota, della seconda parte che verte invece, in didascalica sintonia con le nostre attuali esigenze, sul problema degli istinti (« *Sugli istinti. Studio di antropologia sociale* »).

La concezione della Heller non è lontana da quelle con cui, nel primo testo di Montagu, viene motivata l'opposizione alle teorie dell'aggressività innata. Si giova però di un'argomentazione più rigorosa e di una maggiore organicità di esposizione, e risulta più motivata e convincente. L'autrice nota come il concetto di istinto sia solo apparentemente ben definito, e risenta spesso di apriorismi di natura ideologica e non scientifica. Ad un esame attento, la maggior parte degli istinti (animali ed umani) tradizionalmente accettati come « unitari », risulta scomponibile in impulsi più semplici, che si articolano tra loro secondo meccanismi sempre meno univoci quanto più si sale nella scala evolutiva. La conclusione è che « (...) l'uomo è un essere *privo* di controllo istintuale, meglio, l'uomo non ha in generale istinti, bensì solo "residui di istinti" (...) » (p. 94), il che lo rende estremamente più « plastico » di qualsiasi altro essere vivente.

Sulla base di tali considerazioni, viene affrontato il problema dell'aggressività, a proposito della quale viene fatta notare l'inadeguatezza delle definizioni proposte dagli studiosi che la vorrebbero radicata geneticamente nell'uomo, e quindi l'inconsistenza delle prove della sua presunta istintualità: « (...) se l'uomo non ha nessun impulso innato, specifico del genere, non ha neppure alcun istinto aggressivo (...) » (p. 70).

L'approdo finale è assai meno definitivo di quanto potrebbe sembrare. Non a caso l'ultimo capitolo è intitolato « Domande ». Il riconoscimento della plasticità umana, se da un lato controbatte autorevolmente le interpretazioni più reazionarie, dall'altro lascia irrisolta la questione del futuro dell'uomo. Se siamo disponibili a tutto, su cosa dobbiamo fondare la nostra convivenza? Come scegliere tra le diverse possibilità che ci vengono offerte? A cosa finalizzare la nostra plasticità? L'autrice, che è marxista, tenta una risposta accennando ad una « seconda natura » umana, « (...) la quale ha origine storica e si incarna nell'interazione tra le oggettivazioni e i singoli che vivono nel mondo attuale. A questa « natura » appartengono anche le *possibilità concrete* immanenti al presente (...) » (p. 175). Ma questa è una risposta, per l'appunto, marxista, ed è tutto da vedere se possa essere accettata dagli anarchici. Così come è tutto da vedere se sia « obbligatorio » trovare un fondamento che « dia senso » alla plasticità umana, o se non sia proprio tale plasticità a dare senso a se stessa. Ne riparleremo.

Roberto Ambrosoli

IL TEMPO DEI CAMPI DI CONCENTRAMENTO

J. Alemany vorrebbe spiegare alcune opinioni che egli mi attribuisce e che deriverebbero da una mia posizione ultrasinistra. E' elementare che, prima di spiegare qualcosa, si debba stabilirne la veridicità. Ora, le posizioni che Alemany mi attribuisce sono pure invenzioni, perciò non è necessario alcun commento sulla sua spiegazione delle loro origini. Di fatto, le accuse di Alemany non si basano su quanto ho scritto in merito agli argomenti considerati (egli mostra di non conoscere quei miei scritti), ma su invenzioni prodotte da una piccola cerchia di intellettuali parigini, noti per la loro disonestà e scorrettezza.

La principale accusa che mi muove Alemany è quella di aver « negato l'esistenza del massacro perpetrato dagli khmer rossi sotto Pol Pot ». Anche se questa è un'accusa corrente a Parigi, è un'assoluta falsità. I miei scritti su questo tema consistono in un articolo-intervista (« Nation », 25 giugno 1977) ed in un capitolo del secondo volume di *The Political Economy of Human Rights* (1979), entrambi redatti in collaborazione con E.S. Herman. Nell'articolo suggerivamo *Cambodge année zéro* di François Ponchaud come « serio e meritevole d'essere letto », sottolineando « l'impressionante resoconto di ciò che i profughi gli avevano riferito sul trattamento barbaro subito ad opera degli khmer rossi » e sulla loro « pratica brutale ». Prendevamo in esame le stime esistenti sulle uccisioni, che andavano da «forse migliaia» («Far Eastern Economic Review», un autorevole periodico finanziario di Hong Kong) all'affermazione che gli khmer rossi si erano « vantati » di aver ucciso 2 milioni di persone (Jean Lacouture, « Nouvelle Observateur » e « New York Review »). Concludevamo — come, allora, ogni onesto osservatore — : « non sappiamo dove stia la verità tra queste dichiarazioni enormemente discordanti », anche se tutte concordanti sul fatto che erano avvenute grandi atrocità. Così, noi non escludevamo la possibilità che l'affermazione di Lacouture — tanto frequentemente citata da diventare virtualmente un dogma — potesse essere vera, anche se, come ammise egli stesso, si trattava di un'inven-

Chomsky replica ad Alemany (Il tempo dei campi di concentramento, **«Volontà», 4-1981) su gulag, camere a gas, diritti civili e libertà democratiche.**

zione, basata su una lettura erronea di Ponchaud (Lacouture rettificò questo errore ed alcuni altri sulla « New York Review », ma non in Francia, dove era apparso originariamente il suo articolo, perchè supponeva verosimilmente che a Parigi sarebbe interessato a pochi sapere se ciò che aveva dichiarato era vero o falso).

Nel capitolo sulla Cambogia del nostro libro del 1979, Herman ed io cominciavamo con il rilevare che « non è difficile documentare le gravi atrocità e l'oppressione, innanzitutto grazie alle testimonianze dei profughi » e che « la documentazione delle atrocità commesse in Cambogia è considerevole e spesso raccapricciante », continuavamo su questo tono ed osservavamo infine che « quando i fatti saranno noti, potrà anche risultare che le condanne più radicali fossero in effetti corrette », persino quelle che, come dimostravamo, si basavano su una massiccia falsificazione delle prove. Evidenziavamo, inoltre, che, per un semplice fatto di logica, anche se quelle prove si fossero dimostrate vere — e non lo furono —, ciò non avrebbe « modificato in alcun modo le conclusioni da noi raggiunte sulla questione centrale qui trattata: come i dati disponibili siano stati selezionati, modificati e, talvolta, inventati per creare una certa immagine offerta alla popolazione ». Documentavamo un livello di fabbricazione di prove false paragonabile alla stampa stalinista, e contrapponevamo ad alcune accuse, ampiamente pubblicizzate, delle analisi completamente discordanti prodotte da specialisti governativi americani che difficilmente potrebbero essere accusati di simpatia per Pol Pot. Il contesto più generale, in cui s'inseriva quel discorso, era un'estesa documentazione di come gli intellettuali, in quello stesso periodo, avessero cancellato o giustificato i crimini dei loro stati. Questo naturalmente offendeva chi credeva d'essere libero di mentire a volontà, per ciò che riguardava i crimini dei nemici ufficiali, nel mentre occultava o giustificava i crimini del suo stato. Ed eccoli ricorrere alla tecnica tipica dell'intelligentsia, all'est e all'ovest, quando viene messa a nudo la sua disonestà: coprire la nudità con una cortina fumogena di menzogne, alcune delle quali vengono riprese da Alemany.

Come dicevo, Alemany non fa riferimento a nulla che io abbia scritto su questo tema, ma cita un articolo di Paul Thibaud (« Esprit » settembre 1980) come fonte autorevole. E' un modo di procedere alquanto curioso, ciononostante analizziamo questa fonte. Thibaud comincia con l'affermare che io metto in dubbio i racconti dei profughi « in nome del rigor critico », contrapponendogli i racconti di « amici della Cambogia » che avevano visitato quel paese. Senza portare alcuna prova, egli dichiara che Ponchaud ha ragione nell'attribuirmi l'opinione che « i profughi non sono una fonte valida », il che è un'assoluta menzogna, come le citazioni da me riportate prima dimostrano a sufficienza. Per quanto concerne i racconti dei profughi, Herman ed io ripetemmo esattamente quello che lo stesso Ponchaud aveva detto sull'esigenza di utilizzarli con attenzione. Lungi dal negare validità ai racconti dei profughi, noi li citammo ripetutamente e semmai criticammo la stampa per *non* averli presi in considerazione. Per quanto riguarda gli « amici della Cambogia », citammo i resoconti di visitatori jugoslavi fortemente critici (osservando come fossero stati falsificati dalla stampa) e quelli di due ben noti e stimati

corrispondenti esteri americani, Richard Dudùan ed Elisabeth Becker, entrambi anti-comunisti ed aspramente critici con il regime, entrambi con un'ampia esperienza della regione, Cambogia compresa. Sottolineavamo inoltre che i racconti di visitatori, qualunque sia il loro atteggiamento, devono essere esaminati con la stessa attenzione di quelli dei profughi, per note e ovvie ragioni. Non pago di queste falsità, Thibaud ci accusa anche di non aver citato il resoconto di Bernard Kouchner, che visitò la Cambogia *dopo* la pubblicazione del nostro libro!

E' molto istruttivo vedere come Thibaud fa riferimento a Ponchaud. Nella prefazione all'edizione americana del suo libro, Ponchaud cita il nostro giudizio favorevole e a sua volta mi loda per « l'atteggiamento responsabile e la precisione di pensiero » dei miei scritti sulla Cambogia, riferendosi al mio solo articolo su quell'argomento, citato sopra, ed alla corrispondenza intercorsa tra noi. Nella contemporanea edizione mondiale, questi passaggi sono stati eliminati e sostituiti dall'affermazione che io avevo « aspramente criticato » il suo libro, che io affermavo che « non c'erano stati massacri », che i profughi « non sono una fonte valida » e che ci si deve attenere esclusivamente a « dichiarazioni ufficiali del regime scelte accuratamente ». Queste sono falsità complete: comparatele con la prefazione americana. Le due prefazioni sono, per il resto, identiche e sono datate allo stesso giorno. La spiegazione di questa stupefacente disonestà è semplice. L'edizione mondiale è irreperibile negli Stati Uniti, dove le menzogne sarebbero state rapidamente smascherate; d'altro canto l'edizione americana è irreperibile altrove, cosicché le menzogne possono essere liberamente riprese da gente come Thibaud e Alemany. Questi fatti furono menzionati da Serge Thion in un articolo sullo stesso numero di « Esprit », cui Thibaud risponde. La sua replica è che Ponchaud potrebbe essere criticato perchè solo la prefazione americana teneva conto « delle osservazioni di Chomsky », nient'altro. Questi fatti, che Alemany dovrebbe conoscere, danno da soli un'idea sufficiente dell'onestà della sua fonte.

Ad ulteriore illustrazione dell'onestà di Thibaud, si consideri come si occupa di un articolo apparso su un giornale thailandese, che Ponchaud presentava come prova della barbarie degli khmer rossi. Ponchaud considerava questo articolo talmente significativo che lo usava per la *manchette* d'un capitolo e come base per la sua condanna definitiva degli khmer rossi, in quello stesso capitolo. Come abbiamo documentato, Ponchaud non solo sbagliava nell'identificare la fonte citata in quell'articolo, ma inoltre travisava seriamente questa citazione e le conclusioni dell'articolo stesso, che non è una critica degli khmer rossi, ma piuttosto una loro difesa. Il travisamento di Ponchaud portò Lacouture a comparare gli khmer rossi con Beria, Himmler ed i Gauleiter nazisti; Lacouture prese addirittura il giornale thailandese per un giornale ufficiale cambogiano, affermando successivamente che è poco importante stabilire chi « profferì una frase inumana », se un giornale ufficiale cambogiano od un giornale thailandese (a parte il fatto che la frase è notevolmente meno che « inumana », se riferita correttamente). Veniamo ora a Thibaud. Egli afferma che « Chomsky fa un gran polverone con questa faccenda », dedicandogli 20 note (in realtà sono 6, con i riferimenti alle pagine dell'articolo e riportando

le varie versioni). Egli pretende che il solo problema è stabilire se Ponchaud identificava correttamente la fonte o no, una questione marginale, invece, al confronto delle rilevanti falsificazioni di contenuto. In effetti, sono stati Ponchaud e Lacouture a « fare un gran polverone di questa faccenda », per usare le sue parole. Ponchaud fece alcune rettifiche nell'edizione americana del suo libro, ma lasciò le falsità originali nella contemporanea edizione internazionale e nelle traduzioni derivatene. Questa era la sua prassi, come abbiamo documentato, ed anche questo fatto viene ignorato da Thibaud.

Per dare un ultimo esempio, Thibaud afferma che io sono colpevole di « strumentalizzare » la crociata di Carter per i diritti dell'uomo, perchè non tengo conto del fatto che essa contribuì alla caduta dello Scià e di Somoza. In realtà fu Carter che « strumentalizzò » la crociata per i diritti dell'uomo; noi ci limitammo a documentare il fatto. Inoltre, come abbiamo dimostrato, il contributo di Carter alla caduta dello Scià e di Somoza fu ben diverso da quello che vorrebbe Thibaud. In effetti, i giudizi elogiativi espressi da Carter sul conto dello Scià e di Somoza, che demistificano chiaramente l'ipocrisia della sua retorica dei diritti umani, diedero un impulso significativo ai movimenti rivoluzionari in momenti critici.

Gli esempi riportati sono tipici dei metodi di Thibaud. Più interessante ancora è quanto egli scrive sul contributo degli USA e della Francia a gravi massacri avvenuti nello stesso periodo. Noi abbiamo comparato i massacri di Pol Pot con il quasi-genocidio perpetrato dall'Indonesia a Timor in quegli anni - e già questo fatto basta a dimostrare l'assurdità dell'accusa di Alemany che io avrei negato le atrocità di Pol Pot. Noi osservammo poi come i massacri indonesiani fossero il risultato immediato e diretto del sostegno diplomatico e del crescente flusso di armi fornito dagli USA (e dalla Francia), ben consapevoli del fatto che quelle armi sarebbero servite all'esercito per massacrare la popolazione. Tutto ciò fu possibile grazie al silenzio ed alle menzogne dei *mass-media* e, più in generale, dell'intelligentzia, come documentammo ampiamente. Ritornando a Thibaud, egli afferma che noi davamo « un unico esempio » per dimostrare come i *media* cancellano i crimini dei loro stati, nella fattispecie Timor. In realtà noi davamo centinaia di pagine d'esempi, soprattutto in America Latina. Poi Thibaud afferma che il silenzio dei *media* (egli ignora le menzogne) può spiegarsi e giustificarsi « con la marginalità geografica e culturale del paese ». Lasciando da parte le implicazioni razziste di quest'affermazione, il fatto è che, come documentiamo, i *media* si occuparono ampiamente di Timor prima dell'invasione indonesiana spalleggiata dagli USA. Poi l'interesse calò fino quasi a zero proprio quando i massacri s'avvicinarono al genocidio e quando il contributo americano in armi s'accrebbe drammaticamente. Lo stesso, seppure su scala minore ma non per questo meno scandalosamente, avvenne a Parigi. Quando « Le Monde » riferì che la Francia avrebbe fornito sostegno diplomatico ed aiuto militare al glorioso massacro, non ci fu nessuna risposta tra gli intellettuali della cerchia di Thibaud, che si occupavano solo dei crimini di Pol Pot (per arrestare o ridurre i quali essi non suggerivano alcunché), e non dei crimini comparabili che avvenivano a Timor (che sarebbero stati rapidamente fermati da un'ondata di proteste in

quelle società democratiche del mondo occidentale che erano direttamente responsabili). Il corrispondente parigino dell'AFP alle Nazioni Unite si rifiutò addirittura di partecipare ad una conferenza stampa su Timor, dichiarando apertamente che la gente a Parigi non era interessata all'argomento. Le osservazioni di Thibaud sono poco più che una giustificazione del massacro e del vergognoso comportamento di quegli intellettuali che, come i loro colleghi stalinisti, sono sempre pronti a condannare i crimini dei nemici ufficiali, al servizio del loro proprio stato.

Thibaud fa qualche ulteriore commento illuminante. Afferma che prima di Solgenitsin « tutte le denunce » dei crimini sovietici erano di parte trotzkista. Questa stupefacente esibizione di ignoranza dà una certa idea del clima intellettuale della sua cerchia parigina. Thibaud prosegue con l'auspicare « un nuovo internazionalismo » grazie al quale potremmo criticare i crimini sia dell'Est che dell'Ovest. Nella sua cerchia, questa deve essere una grossa novità. Altrove, e certamente tra i libertari, questa è considerata una cosa talmente ovvia che ci si sentirebbe imbarazzati a dirla, se non forse in un sermone domenicale all'oratorio. Non così per Thibaud e la sua cerchia, composta innanzitutto da ex-leninisti di conversione recente o ex-amanti delusi delle rivoluzioni terzomondiste (p.e. Lacouture, che afferma d'essere stato un sostenitore degli khmer rossi) o da gente che pretende che Solgenitsin è stato il primo critico non-bolscevico del « sovietismo ». Essi sono troppo disonesti per riconoscere che il loro « nuovo internazionalismo » è da molto tempo un cliché, fuori dalla loro cerchia parigina. Perciò, ricorrendo alle tecniche che sono loro familiari, essi rovesciano altre menzogne sui libertari che hanno sempre - come cosa ovvia - denunciato i crimini dei marxisti-leninisti. Come io, per esempio, ho fatto per tutta la vita. Tra parentesi, è un po' sorprendente che un anarchico come Alemany abbia voluto fidarsi di una persona capace di tali commenti sulla critica pre-Solgenitsin del « sovietismo », così come è più che strano che egli si metta a criticare i miei scritti ignorandoli completamente.

C'è dell'altro da dire sulle ragioni della calunnia e della disonestà che sono così tipiche di quel settore dell'intelligentzia parigina cui si affida acriticamente Alemany, ma non proseguirò in questa sede su quell'argomento, tranne un ultimo commento. Non è molto eccitante per un intellettuale limitarsi a dire « Voglio aggiungere la mia protesta al coro di condanna di Pol Pot sul "Reader's Digest" (60 milioni di lettori), sul "New York Times" (che denunciò il genocidio degli khmer rossi sin dalla metà del 1975), ecc. ». Bisogna che sembri che io lotto coraggiosamente per la verità e la giustizia contro nemici formidabili che cercano di cancellare i fatti. Senonché tali avversari non esistevano, tranne qualche minuscolo gruppo maoista troppo insignificante per meritare d'essere preso in considerazione. A parte costoro, c'era una condanna sostanzialmente unanime dei crimini degli khmer rossi, come nei nostri scritti. Perciò gli avversari dovevano essere inventati. E' molto chiaro perchè venni scelto io: commisi il delitto di suggerire, nell'articolo citato, che bisognerebbe attenersi alla verità che era già abbastanza orribile, e di demistificare alcune falsificazioni (fotografie e documenti manipolati, ecc.) che allora venivano prodotte nello sforzo di ottenere il

massimo effetto propagandistico dalla tragedia della Cambogia.

• • •

Tutto ciò lascia ancora aperta la questione di che cosa effettivamente sia successo in Cambogia sotto Pol Pot. All'epoca in cui ne scrivevamo, i giudizi variavano secondo un ventaglio molto ampio. Una versione, piuttosto diffusa sulla stampa occidentale, voleva che Pol Pot avesse ucciso due milioni di persone, la cifra di cui si sarebbero « vantati » gli khmer rossi secondo Lacouture e che continuò ad essere citata anche dopo che Lacouture ritrattò dicendosi di essersi inventato la cosa. Fu solo più tardi che, soprattutto a Parigi, l'accusa standard a Pol Pot divenne quella di aver ridotto la popolazione da 7 a 4 milioni, una accusa basata, a quanto pare, sulla propaganda di guerra di Hanoi. All'altro estremo, la « Far Eastern Economic Review » stimava in 8,2 milioni la popolazione alla caduta del regime di Pol Pot nel gennaio 1979, una cifra molto superiore al livello del 1975. I servizi segreti americani, certamente i meglio informati e a quanto pare anche la fonte più attendibile per il periodo considerato (1975-1977, per lo più, perché quando scrivemmo il libro, vi erano solo informazioni sparse sul periodo successivo), stimavano il numero di morti nell'ordine delle centinaia di migliaia, attribuendole più ad un « mutamento brutale e rapido » che non a un « genocidio di massa » (Timothy Carney, specialista del Dipartimento di Stato americano). Un grosso massacro, senza dubbio, — comparabile in effetti, fatte le debite proporzioni, con il massacro effettuato nello stesso periodo, sotto gli auspici degli USA (e della Francia) a Timor, un paese che ha un decimo della popolazione cambogiana.

Dall'epoca in cui scrivemmo il libro si sono rese disponibili ulteriori informazioni. La CIA ha pubblicato, nel 1980, uno studio demografico che dà le seguenti cifre, come stime più attendibili, seppure con un considerevole margine d'errore: popolazione al 1975 pari a 7,5 milioni; 700.000 morti nella carestia del 1979 conseguente al rovesciamento di Pol Pot; 50-100.000 persone uccise dai khmer rossi (per fare un paragone, la Resistenza francese uccise almeno 30-40.000 persone nei pochi mesi del 1944 successivi alla liberazione, secondo il principale storico francese della Resistenza, Robert Aron); circa 1,5 milioni di morti per cause varie. Attribuire la responsabilità di queste ultime morti non è semplice. Alla fine della guerra, nel 1975, un alto funzionario USA prevedeva che un milione di persone sarebbero morte a causa delle orribili condizioni lasciate dalla guerra ed il rapporto finale dell'U.S. AID concludeva con l'affermazione che era imminente una carestia generale e che « lavoro forzato e razioni da fame per metà della popolazione... saranno una crudele necessità per l'anno in corso e miseria e sofferenza generalizzate si prolungheranno nei prossimi due o tre anni... ». Inoltre, la stima CIA di 1,5 milioni di morti per cause varie era basata su una stima della popolazione attuale di 5,2 milioni. In effetti, successive ricerche effettuate da enti di soccorso rivelarono che la popolazione effettiva era di circa 6-6,5 milioni. Lascio al lettore il calcolo aritmetico. In un successivo articolo-intervista, Carlyle Thayer del Royal Military College (Australia) stima il totale delle morti per cause varie

« in circa 500.000, di cui approssimativamente 50-60.000 per esecuzioni del regime di Pol Pot » (« Problems of Communism », maggio-giugno 1981). Ho saputo che un altro lavoro, tuttora in corso, avanza cifre superiori di morti ed uccisioni, ma non posso commentarlo, dal momento che non è ancora disponibile.

Che dire delle cause del massacro? Nella propaganda occidentale, le morti per uccisione, fame, malattia, superlavoro sono esclusivamente attribuibili al comando centrale degli khmer rossi. Non c'è dubbio che la leadership stalinista (tra parentesi, addestrata a Parigi) sia stata responsabile di crimini massicci. Tuttavia, specialisti del governo americano e studiosi indipendenti — tutti aspramente critici del regime ed anti-comunisti dichiarati — raccontano una storia più complessa. Qualcuno crede che per quanto concerne le uccisioni « in larga misura... sono da biasimare le azioni americane », osservando che la leadership cambogiana indurì la sua ideologia e la sua pratica e la popolazione venne brutalizzata proprio nel periodo dei bombardamenti più intensi quando « possiamo aver fatto impazzire migliaia di persone » (dichiarazione fatta in una seduta del Congresso americano da David Chandler, specialista per la Cambogia dell'Australia National University ed ex funzionario degli Affari Esteri USA in Cambogia). In un libro pubblicato contemporaneamente al nostro, lo specialista australiano Milton Osborne osserva che « ovviamente la coercizione giocò la sua parte, ma ogni tentativo di spiegare la rivoluzione rurale in Cambogia che non vada oltre la coercizione sarebbe disonesto e sviante » (*Before Kampuchea*, 1979). Egli parla delle orribili condizioni del paese durante l'amministrazione francese e dopo, causa verosimile di vendette ed assassinii da parte dei contadini più poveri nei confronti della popolazione urbana, da loro vista come oppressore tradizionale. Osborne conclude che i massacri post-1975 furono « sicuramente una reazione ai terribili bombardamenti delle zone controllate dai comunisti ». Tutto ciò è ben noto agli studiosi, così come il fatto che la situazione fu molto diversa da luogo a luogo e come lo scetticismo su quanto i massacri siano stati il risultato di una deliberata direttiva centrale e quanto di decisioni delle autorità locali. Ma questioni del genere non rivestono alcun interesse per coloro il cui principale compito è di sfruttare il tormento della Cambogia per gli scopi della propaganda occidentale o di dimostrare di non essere più comunisti creduloni o, più semplicemente, di marciare al ritmo dell'ultima musica alla moda.

Alemany mi accusa inoltre di giustificare i regimi totalitari (nel caso del Vietnam e in altri del Terzo Mondo). Questa è un'altra falsità ignorante, molto comune del resto. Infatti, nel pensiero di coloro che cercano di giustificare le atrocità occidentali un elemento chiave è quello di sostenere che opporsi all'aggressione ed ai massacri significa giustificare i regimi che emergono tra le vittime. Suppongo che anche la propaganda sovietica giochi lo stesso gioco mistificatorio. E' molto probabile che Alemany derivi anche questa falsità dalla sua fonte Paul Thibaud, che ha scritto su « Le Monde » (31 dicembre 1980) che io faccio parte di quella sinistra che « ha affidato l'avvenire delle libertà vietnamite alla supposta buona volontà dei dirigenti del Nord ». In

realtà, ciò che io ho più insistentemente condannato erano gli attacchi contro il Sud Vietnam, e ripetutamente ho detto che se gli USA fossero riusciti a distruggere il FNL del Sud e gli altri movimenti popolari indocinesi « si creerà una situazione in cui, di fatto, il Nord Vietnam necessariamente dominerà l'Indocina, perché non resterà in piedi alcun'altra società ». (*At War with Asia*, 1970). Ho risposto a queste e ad altre falsità di Thibaud in una lettera a « Le Monde », che naturalmente si rifiutò di pubblicarla. Il concetto di dibattito ha un significato curioso a Parigi.

● ● ●

Per venire ad un'altra faccenda, Alemany dice che in una petizione a difesa del diritto alla libera espressione per Robert Faurisson, da me firmata, si afferma che i suoi risultati erano vere scoperte. In questa assurda invenzione Alemany senza dubbio si rifà ad un articolo di Pierre Vidal-Naquet sul tema, pubblicato sullo stesso numero di « Esprit » su cui è apparso il capolavoro di Thibaud. In esso Vidal-Naquet afferma che quella petizione era « scandalosa » perché io presentavo le sue conclusioni come se fossero effettivamente delle « scoperte ». Come lo stesso Vidal-Naquet ha successivamente riconosciuto (*Les Juifs*, 1981) egli aveva frainteso il testo inglese: « ho creduto che la parola *findings* significasse scoperte, mentre essa significa conclusioni » — esattamente l'errore ripetuto da Alemany. In effetti, dire che qualcuno ha esposto i suoi « findings » è un commento del tutto neutrale; io posso affermare, senza contraddizione, che qualcuno ha esposto i suoi « findings » e che essi erano assurdi, falsificati, ecc. (Vidal-Naquet non è riuscito a fare a meno di un'altra bugia; dice che nel rettificare il suo errore, io m'ero riferito alla sua corrispondenza personale e che egli l'aveva corretto *prima* della pubblicazione, mentre sapeva benisismo che io m'ero riferito esclusivamente al suo articolo pubblicato su « Esprit »). Dopo aver preso nota dell'errore, Vidal-Naquet prosegue e dichiara che la petizione era « scandalosa » perché non prendeva in considerazione la verità o la falsità delle opinioni di Faurisson. Ma, secondo la stessa logica, le numerose petizioni che ho firmato a favore dei dissidenti dell'Est sarebbero « scandalose », perché anch'esse non prendono in considerazione le loro opinioni, una critica, questa, che non mi stupirei di trovare nella propaganda sovietica. Di fatto, il punto di vista di Vidal-Naquet distruggerebbe completamente le basi della difesa delle libertà civili, soprattutto per coloro le cui opinioni sono impopolari o fanno paura, che sono i casi più significativi. Pochi sosterrebbero i diritti di qualche vittima della repressione se prima dovessero determinare e valutare le sue opinioni, le quali sono invece in ogni caso irrilevanti rispetto alla questione del suo diritto ad esprimerle. Queste considerazioni sono tanto ovvie per i difensori delle libertà civili quanto sono offensive per i « commissari ». A proposito degli sforzi di leggere in quella petizione dei contenuti insidiosi che non vi sono, mi limiterò a citarmi: « non ho alcun dubbio che i commissari del popolo e gli apparatchiki hanno attentamente analizzato queste petizioni [a sostegno dei dissidenti], alla ricerca di frasi che potrebbero essere maliziosamente fraintese, nel tentativo di screditare questi sforzi di impedire la soppressione dei diritti umani ».

E' stata una pretesa costante tra gli intellettuali parigini, a partire dalle menzogne dell'ex-stalinista Claude Roy sul « Nouvel Observateur » e da allora ripetute senza posa, che difendendo il diritto di libera espressione di Faurisson io sostenevo le sue opinioni. Questa pretesa è completamente negata dal fatto che io ho insistentemente sottolineato che le sue opinioni sono diametralmente opposte alle mie e che, come ho sempre fatto, ritengo che l'Olocausto sia « la più incredibile esplosione di pazzia collettiva della storia umana ».

La ragione di queste menzogne, riprese da Alemany, è ovvia, se si considerano i fatti della vicenda. Faurisson è stato sospeso dall'insegnamento di letteratura francese nell'Università di Lione sotto minaccia di violenza e poi processato per « falsificazione della storia » e condannato per « irresponsabilità », perchè, in quanto storico, non aveva presi in considerazione tutti i documenti rilevanti, e per aver lasciato utilizzare da altri (!) il suo discorso a scopo di apologia dei crimini di guerra o d'incitamento all'odio razziale ». Secondo questo modo di procedere, molti membri della Associazione Storica Americana potrebbero essere incarcerati — per es. quelli che negano che gli USA abbiano commesso crimini di guerra in Indocina e che con le loro menzogne contribuiscono al successo degli sforzi americani volti a massimizzare le sofferenze e la repressione nell'Indocina di oggi, bloccando gli aiuti, rifiutando di fornire i mezzi per rimuovere la gran quantità di ordigni inesplosi che continuamente uccidono i contadini, negando il cibo al Laos, dove il sistema agricolo è stato distrutto dai bombardamenti USA e dove centinaia di migliaia di persone rischiano di morire di fame, ecc. Dando mostra di vigliaccheria morale, il tribunale francese ha dichiarato che non si trattava di stabilire una verità ufficiale, ma semplicemente di punire Faurisson perché la rifiutava: qualunque commissario del popolo potrebbe dire la stessa cosa. A parte i marxisti-leninisti, che sono almeno onesti sulle loro concezioni totalitarie, ben pochi s'esprimerebbero apertamente in difesa della dottrina che il potere statale può essere legittimamente invocato per costringere la gente ad adeguarsi alle verità ufficiali. E tuttavia molti devono condividere questa opinione. Perciò costoro devono sostenere che chi si oppone a questa dottrina zdanovista difende le tesi di Faurisson e possono così mostrarsi indignati per un « fatto » che si sono inventati, mentre cancellano il fatto vero: che ciò che noi critichiamo è il ricorso alla forza dello stato per sostenere la verità ufficiale — ed è, la nostra, una posizione considerata ovvia a partire dall'Illuminismo.

E' stupefacente che Alemany non si riferisca mai ai dati di fatto dell'« affair Faurisson ». Il suo punto di vista è piuttosto tipico. Vidal-Naquet, per esempio, dice che « c'è nel modo in cui è stato trattato l'affare Faurisson, nell'università e fuori dell'università, un che di meschino e di basso » — e questo è tutto. Egli, per quanto mi risulta, non ha fatto alcun commento alla sentenza del tribunale. In « Les Temps Modernes » (tradotto nel periodico socioldemocratico americano « Dissent »), Nadine Fresco insiste nella tesi che non c'è alcun « problema di diritti » in questa faccenda. Sulla « Partisan Review », Erika Apfelbaum, dell'Università di Parigi, scrive che la sentenza del tribuna-

le era « corretta ed in accordo con il normale ordine delle cose » — proprio come lo sarebbe nell'URSS. Altri preferiscono stare zitti, accettando implicitamente la tesi secondo cui chi si oppone alla dottrina zdanoviana sostiene di fatto le opinioni di Faurisson.

Quando ho firmato una petizione che chiedeva alle autorità francesi di tutelare i diritti di Faurisson, proprio come faccio regolarmente con i dissidenti dell'Est le cui idee non conosco o che talora conosco e trovo spaventose (fatto questo cui naturalmente non faccio menzione in queste occasioni), io ritenevo che la faccenda fosse finita lì. Ogni parola in più che ho scritto su questa questione (compresa una dichiarazione sulle libertà civili, che è stata usata come premessa ad un libro di Faurisson, che io neppure sapevo che esistesse, e che ha dato la stura ad un fiume di menzogne parigine) è stata in risposta alla disonestà di quelli che cercavano di nascondere la loro adesione ad una forma di zdanovismo. L'ipocrisia pura di tutta la faccenda risulta ancor più evidente dal fatto che non c'è stato mai neppure un bisbiglio di protesta, a Parigi o altrove, di fronte ad altre mie prese di posizione in difesa della libertà accademica e delle libertà civili, assai più controverse, come ad esempio quando ho difeso il diritto all'insegnamento di gente che io considero veri e propri criminali di guerra, ai tempi della guerra del Vietnam.

● ● ●

Infine, Alemany mi attribuisce l'opinione idiota — che in effetti viene talora espressa nei caffè della *Rive Gauche* da cui sembrano provenire le sue informazioni — che « il sistema politico degli Stati Uniti equivale a quello dell'URSS ». Egli mi spiega che ciò è scorretto, come insegna lo sviluppo del movimento pacifista negli USA. Non dovrebbe essere necessario rispondere a simili assurdità. In realtà, sin dai miei primi scritti politici ho sottolineato il fatto ovvio che « noi ci troviamo, naturalmente, in un ambiente politico molto differente da quello degli stati totalitari »; in effetti quei miei primi scritti erano in parte dedicati proprio all'ideologia ed alla pratica criminale dei regimi marxisti-leninisti. Scrivevo inoltre che « noi godiamo di un alto grado di libertà interna. Possiamo parlare e scrivere ed organizzarci. Gli oppositori possono anche essere severamente puniti, ma non vengono mandati in campi di lavoro forzato o in camere a gas ». (*American Power and the New Mandarins,* 1964). Il libro menzionato prima, scritto in collaborazione con Herman, inizia con l'esame dei modi con cui il movimento pacifista aveva opportunamente utilizzato l'alto grado di libertà interna degli USA per sfuggire al controllo delle istituzioni ideologiche e mettevamo in evidenza il fatto che oggi nuovamente « sforzi educativi indirizzati a spiegare il vero funzionamento del sistema e azioni organizzative volte a modificare i suoi meccanismi basilari possono già portare a risultati positivi anche senza quei grandi mutamenti strutturali necessari per assicurare un controllo democratico sulle istituzioni sociali ed economiche fondamentali ». Io ho sempre sottolineato le possibilità, che ci sono nella nostra società in generale ed in particolare nelle università, di lavorare e di organizzarsi nella lotta per la libertà e la giustizia, opportunità che naturalmente non esistono negli stati dove i dissidenti vengono imprigionati, come nell'URSS o semplicemente uccisi, come negli

stati latino-americani satelliti degli USA. Ho sempre sottolineato che il nostro compito è quello di estendere le conquiste delle rivoluzioni borghesi, conquiste che naturalmente non si sono realizzate negli stati totalitari detti « socialisti ». Di più, questo è stato un *refrain* costante non solo nei miei scritti, ma anche nelle azioni cui ho dedicato buona parte della mia vita, come l'organizzazione o la partecipazione a movimenti popolari, dimostrazioni, disobbedienza e resistenza civile. Non credo proprio, in questo, di aver bisogno di lezioni da Alemany.

Alemany basa la sua ridicola conclusione — che io assimilo il sistema interno americano a quello sovietico — sull'interpretazione grossolanamente errata di una mia dichiarazione, che lui cita in parte. M'era stato chiesto, in un'intervista, come io avessi ottenuto le informazioni sulla violenza interna ed internazionale dello stato americano, compresi gli omicidi di massa all'estero, l'assassinio politico di oppositori negri in patria, l'incitamento alla violenza e all'uccisione nelle comunità ghettizzate, l'organizzazione di bande terroristiche che negli USA praticano incendi, attentati e aggressioni, ecc. Ho risposto nel modo seguente: « In effetti le informazioni sono accessibili, ma solo ai *fanatici:* si può ottenerle ma solo *se si consacra la propria vita a cercarle.* In questo senso sono accessibili; ma politicamente questo non significa nulla. Allo stesso modo, sul piano personale, la mia situazione è più comoda negli Stati Uniti di quanto sarebbe nell'URSS, perchè là sarei già in galera. Ma questo non vuol dire nulla, politicamente ». Proseguivo poi con lo spiegare, come esempio, che la violenza di stato contro i dissidenti negri e contro altri, di cui m'ero occupato, era quasi completamente sconosciuta, anche a giornalisti americani ben informati. Ora, tutto questo è perfettamente esatto. Il fatto che io goda di una situazione di libertà e di privilegio che mi mancherebbe del tutto nell'URSS è politicamente insignificante in sé: non è di alcun giovamento a Fred Hampton, un leader negro assassinato con la complicità dell'FBI, o ai 50 mila bambini che ogni anno muoiono di fame in Guatemala, mentre i raccolti vengono esportati negli USA a condizioni imposte dalla crudeltà americana. Tuttavia, come mi affrettavo a spiegare, è possibile dare un senso a queste libertà se si sfugge al controllo delle istituzioni ideologiche e si aiutano le forze popolari ad organizzarsi: « Non si viene incarcerati se si scoprono i fatti e neppure se li si afferma. Ma il risultato è lo stesso, perché la realtà sociale viene dissimulata dall'intelligentsia. Era possibile fare della contro-informazione durante le manifestazioni organizzate dal movimento pacifista e dal movimento studentesco, che riunivano migliaia di persone ». (*Dialogues* con Mitsou Ronat, 1977). Ed è proprio a questo che ho dedicato buona parte della mia vita. Concludere dalle mie considerazioni che io pongo sullo stesso piano USA e URSS è compito arduo.

Mi spiace di aver preso tanto spazio di « Volontà » per ristabilire queste verità lapalissiane, in risposta alle assurdità ed alle falsità di Alemany. Certamente ci sono cose molto più importanti cui dedicare le nostre energie.

Noam Chomsky,
Boston, gennaio 1982
(trad. di A. Bertolo)

Bilancio 1981

Bilancio Riassuntivo

USCITE

Costo n. 1	1.880.115
Costo n. 2	2.200.000
Costo n. 3	3.060.000
Costo n. 4	2.547.825
Spedizioni	781.610
Contabilità fiscale	350.000
Traduzioni	246.000
Spese notarili	96.850
Pubblicità	95.000
Rilegatura annate	87.000
Cancelleria	83.700
ARCI-Rivisteria	30.000
Cas. post. e c.c.p.	27.950
Totale	**11.486.050**

ENTRATE

Abbonamenti	3.567.356
Sottoscrizioni	4.392.260
Distrib. diretta	2.060.250
Distrib. comm.	691.602
Vendita annate	50.000
ARCI-Rivisteria	29.400
Totale	**10.790.868**

RIEPILOGO

Entrate	10.790.868
Uscite	11.486.050
Deficit 1981	695.182
Res. pass. 1980	3.746.332
Totale passivo al 31/12/81	**4.441.514**

SOTTOSCRIZIONI

Tommaso Serra (Barrali) 10.000; R. Fiorin 4.000; I. e G. (Milano) 10.000; F. Arcosa (Windsor/Canada) 15.200; C. Cavalleri (Guasila) 2.000; G. Lamberti (Cuneo) 3.000; G. Bertolo (Milano) 5.000; L. Carlizza (Roma) 8.000; L. Canla (Milano 5.000; D. Bernardi (Milano) 8.600; S. Gori (Bergamo), ricordando Egisto e Maria Gori 14 mila; A. Lento (Cosenza) 12.000; M. Dapporto (Faenza) 2.000; U. Barsanti (Firenze) 2.000; E. Fregosi (Mollicciara) 32.000; A m/D. Girelli, parte ricavato vendita masserizie del compagno Segatta 13.330; A. Maso (Dolo) 12.000; D. Girelli (Nerdum Suresnes) 8.000; M. Borillo (Toulouse) 10.000; R. Filauro (Filadelfia/U.S.A.) 11.200; P. Piergiovanni (Milano) 10.000; Gruppo Isac Puente, in memoria di I.G. Barba a m/U. Marzocchi 10.000; G. Strinna, a m/G. Tolu 5.000; G. Brunetti (Venezia) 5.000; C. R. Viola (Acireale) 5.000; C. Cacciotti (Roma) 20.000; R. Marchini, a m/Spadoni 24.800; M. Danza (Modena) 5.000; T.L. Mandi (Moggio Ud.) 30.000; M. Alcon, a m/P. Turroni (Cuernavaca/Mex.) 25 mila; A. Bartell (Toronto/Canada) 1.490.000; P.P. Mannino 2.000; G. Brusco (Giaveno) 10.000; Raccolte dai compagni della redazione 600.000; C. Morrone e M. Tonetto (Padova) 15.000; A. Strinna, a m/Tolu (Torino) 10.000; T. Serra (Barrali) 8.000; A. Saetta (Beaumont/U.S.A.) 18.000; G. Giaramita (S. Ninfa) 20.000; L. Baracco (Gosi Pianvignale) 5.000; S. Paronetto (Treviso) 7.000; G. Bertolo (Milano) 6.000; Raccolte dai compagni della redazione 400.000; Sergio (Torino) 20.000; Aimone Fornaciari (Tampere) 15 mila; Sott. raccolta ai pic-nic di Needham (Mass.) e Phellysburg (N. Jersey) a m/Merletti 138.330; C. Cacciotti (Roma) 22.000; Ceccaroni (Australia) a m/P. Turroni 15.000; D. Passalacqua (Torino) 300.000; R. Benvenuti (Canada) 54.175; J. Vattuone, (U.S.A.)

a m/Tolu 115.625; M. Danza (Modena) 5.000; R. Falanga, a ricordo di Magda nel 25° anniversario della sua morte 25.000; A. Carocari (Lugano) 650.000; M. Mazza (Milano) 5.000; I. e G. (Milano) 25.000; L. Pianelli (Milano) 50.000; Cariddi Di Domenico (Livorno), ricordando Michela Bicchieri e Massimo Chillino 14.000; Fed. An. Livorno (Livorno) 20.000.

Tot. 4.392.260

DISTRIBUZIONE DIRETTA

F. Poleselli (Lanuvio) 5.000; C. Fuochi (Imola) 18.000; FAI (Milano) 10.000; Coop. Edit. Magazzino (Salerno) 4.200; Centro sociale Torricelli (Milano) 1.000; B. Romanello (Nichelino) 1.500; M. Verlini (Dolo) 15.000; Ed. Molinari (Genova) 10.500; Pio Turroni (Cesena) 10.000; A. Pedone (S. M. La Bruna) 10.000; Libreria Liberna (Acilia) 14.400; Gabrielle Claire (Nizza) 2.000; Edicola Amati (Rimini) 20.000; S. Viola (Foligno) 10.000; M. Ortalli (Imola) 14.000; Nucleo anar. Cesano Maderno (Cesano M.) 6.000; Circolo cult. anar. (Carrara) 10.000; Gruppi An. Riuniti (Carrara) 39.000; Albieri Claudio (Borse) 2.500; F. Codello (Valdobbiadese) 192.500; F. Casalino (Matera) 5.000; Coll. An. via dei Campani (Roma) 22.000; Lib. Feltrinelli (Siena) 9.450; Fed. Anarchica Livorno (Livorno) 41.000; U. Marzocchi (Savona) 61.400; A. Tarasconi (Rimini) 82.500; Centro Studi Libertari (Napoli) 27.000; F. Melandri (Forlì) 52.400; A. Ciano (Gaeta) 3.500; Castellani (Vigevano) 14.000; S. Cocco (Iglesias) 30.000; G. Tolu (Genova) 57.750; L. Zoffoli (Treviso) 30.900; Fed. An. Pisana (Pisa) 14.700; Circolo Autogest. (Novara) 40 mila; Circolo F. Ferrer (Genova) 24.000; G. Catarsi (Lucca) 9.000; Gruppo Az. Anarchica (Torino) 70.500; Vendita diretta redaz. Volontà (Milano) 502.750; Libreria Utopia/1 (Milano) 524.300; Stefano Fabbri (librerie di Roma) 42.500.

Tot. 2.060.250

ABBONAMENTI

T. Serra (Barrali) 5.000; F. Lusciano (Sottomarina) 6.000; A. Superbo (Minervina Murge) 5.000; A. Barone (Castellammare/S.) 6.000; R. Paolicchi (Pisa) 7.000; R. Ragone (Castellammare S.) 6.000; R. Fiorin (Mestre) 6.000; G. Melis (Belvì) 6.000; T. Maspero (Rapallo) 6.000; M. De Carlo (Castellammare S.) 6.000; F. Sana (Seriate) 10.000; G. Lusciano (Castellammare S.) 6.000; A. Gaddoni (Imola) 6.000; M. Ortalli (Imola) 6.000; A. Giuliani (Massalombarda) 6.000; A. Tassinari (Modigliana) 6.000; B. Basini (Forlì) 6.000; A. Galli (Bologna) 6.000; G. P. Landi (Castelbolognese) 12.000; A. Venturini (Bologna) 6.000; G. Petrazzoli (Parma) 10.000; L. Vigna (Trieste) 10.000; M. Vivardi (Torre d. Greco) 6.000; S. Pendola (Firenze) 6.000; M.G. Frosali (Pistoia) 6.000; R. Cappelli (Montalcino) 6.000; C. Finisiano (Torino) 6.000; N. Schilirò (Torino) 6.000; G. Gianfelici (Mogliano V.) 10.000; A. Zappalà (Messina) 6 mila; F.C.L. (Rimini) 6.000; P. Scarsi (Pinerolo) 10.000; F. Poleselli (Lanuvio) 6.000; A. Pettazzi (Milano) 6.000; M. Chillino (Reggio Calabria) 6.000; C. Lunetti (Torino) 6.000; G. Rossi (Bagnoli d. Trigno) 10.000; E. Mesenasco (Pontecurone) 6.000; A. Perciasepe (Firenze) 6.000; Failla - Finzi (Milano) 6.000; M. Toda (Giappone) 10.000; D. Vallauri (Dronero) 6.000; D. Fontana (Carpignano Sesia) 6.000; O.R.A. (Bari) 5.000; A. Leuci (Bisceglie) 6.000; A. Papi (Forlì) 10.000; I. Persico (Vidor) 6.000; E. Pennazzato (Fiesso d'Artico) 6.000; M. Cappitti (Chiavari) 6.000; G. Nesti (Pieve a Nievo) 6.000; M. Barsella (Firenze) 6.000; L. Dolci (Parma) 10.000; C. Campana (Carpi) 6.000; M. Galli (Vignola) 6.000;

→ per ragioni di spazio, il bilancio segue al prossimo numero

---

ERRATA CORRIGE. Nel bilancio 1980 (Volontà 1/81), per un errore di stampa, è apparsa una sottoscrizione del compagno A. Carbone (U.S.A.) di L. 17.000 *anziché* di L. 37.000. Il totale non cambia.

SOMMARIO VOLONTA' 1981

1 ETICA

Murray Bookchin	Reagan: la rabbia del ceto medio
Joao Freire	Prospettive anarchiche per gli anni '80
Yvon Bourdet	L'autogestione ovvero il terrore della trasparenza
Gianni Carchia	Etica, dominio, rivolta
G. Paolo Prandstraller	La « certezza » del ventesimo secolo
Nico Berti	Libertà dell'etica ed etica della libertà

2 KROPOTKIN

Amedeo Bertolo	Riflessioni dopo i referendum
Nico Berti	Kropotkin: scienza e anarchia
G. Paolo Prandstraller	Kropotkin: il problema dell'etica
Tina Tomasi	Motivi attuali nella proposta pedagogica di Kropotkin
Riccardo Mariani	« La città e la campagna » ovvero Kropotkin « urbanista »
Joao Freire	Kropotkin tra riforma e utopia
Bob Galois	L'idea di natura in Kropotkin

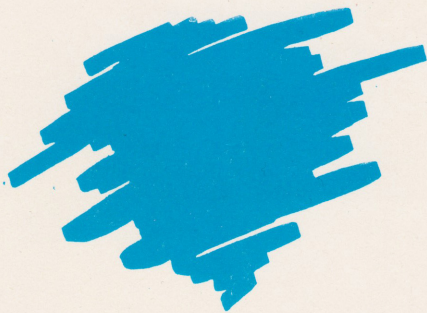
3 UTOPIA

Nico Berti	La dimensione utopica nel pensiero anarchico
Eduardo Colombo	L'utopia contro l'escatologia
Franco Crespi	Progetto sociale, differenza, utopia
Luciano Lanza	Al di là dell'economia
Roberto Guiducci	Utopia e futuro
Murray Bookchin	Utopismo e futurismo
Marianne Enckell	Digressioni incompiute sul moto perpetuo
Carlos Peregrin Otero	Concetti e termini dell'utopico: messianesimo, donchisciottismo, anarchismo
Fernando Ainsa	Utopia, terra promessa, emigrazione ed esilio
Massimo La Torre	Il pianto e l'utopia
Ronald Creagh	Utopie vissute: le comunità libertarie negli Stati Uniti

4 SESSO E UTOPIA

Nico Berti	Ma la sinistra non è un po' destra?
Josep Alemany	Il tempo dei campi di concentramento
E. Armand-H. Treni	Gli utopisti e la sessualità
Roberto Ambrosoli	Sesso, immaginario, utopia
Michel Maffesoli	Fondamenti e funzioni delle utopie sessuali

Edizioni Antistato

volontà

rivista
anarchica
trimestrale

anno XXXVI, n. 1
gennaio/marzo 1982

Spedizione in
abbonamento postale
gruppo IV - milano

• **Luciano Lanza / La rivoluzione e la sua immagine** • **Cornelius Castoriadis / U.R.S.S.: la società militare** • **Umberto Melotti / Sociobiologia e scienze sociali: un confronto necessario** • **Murray Bookchin / Sociobiologia o ecologia sociale?** • **Letture / Istinto e aggressività** • **Dibattito / Il tempo dei campi di concentramento**